Hartmann

Ricardo Maliandi

HARTMANN

Enciclopedia del pensamiento esencial

CENTRO EDITOR DE AMERICA LATINA

Hartmann

Enciclopedia del pensamiento esencial

Hartmann

Ricardo Maliandi

CENTRO EDITOR DE AMERICA LATINA

© 1967
Centro Editor de América Latina S. A.
Avda. de Mayo 1365 - Buenos Aires

Hecho el depósito de ley
Impreso en la Argentina – Printed in Argentina

Estudio preliminar

I. Perfil del filósofo

> *...antes de todo comprender y de toda conquista han puesto los dioses el sudor del trabajo. Y el trabajo es lo primero que hay que llevar a cabo, aquí como en todas partes, lo mismo al leer que al pensar por cuenta propia. Sin él se convierte toda filosofía en especulación.*
>
> *N. H.*

La sobriedad intelectual y el rigor metodológico son las características permanentes en el pensamiento de Nicolai Hartmann. Pero estas cualidades, lejos de conducir —como ha ocurrido a veces con otros filósofos— a una aridez insípida o a ininteligibles tecnicismos, se combinan aquí de un modo feliz con la riqueza de ideas y con la claridad expositiva. Cada página escrita por Hartmann rezuma inteligencia y erudición, a la vez que excluye el artificio retórico.

En nuestra época febrilmente cambiante, todo parece volverse arcaico ya antes de alcanzar la plena vigencia. Lo "moderno" tiende, entonces, a identificarse con lo insólito. Parecerá, pues, paradójico, afirmar que en la filosofía de Hartmann coinciden precisamente la tradición y la modernidad. No se trata de otro intento de progresar mediante un "retorno a lo antiguo", sino del empeño en retomar con firmeza el hilo de pensamiento que se extiende, por así decir, subterráneamente —al margen de las grandes discrepancias—, a través de toda la filosofía occidental. Pero esto, emparentado sin duda con el ideal leibniziano de una philosophia perennis, *requiere para Hartmann un constante trabajo crítico, con el que se eliminen los muchos prejuicios que han ido sedimentando en el pasado y que obstaculizan hoy la investigación objetiva. Así es como, pre-*

cisamente para salvar la tradición, hay que renovar: hay que trabajar en una "nueva ontología".

Nicolai Hartmann, el pensador de esa "nueva ontología", nació en 1882 en la ciudad de Riga, situada a orillas del río Duna, cerca de su desembocadura en el Mar Báltico. Provenía de una familia alemana radicada allí. Hizo sus primeros estudios en San Petersburgo (hoy Leningrado); cursó parcialmente la carrera de medicina en Dorpat (también llamada Yuriev, pequeña ciudad rusa, famosa por su Universidad) y regresó a San Petersburgo para estudiar filosofía y lenguas clásicas. La confusa y agitada situación política en Rusia, que hizo crisis con la guerra contra el Japón y con la revolución de 1905, obligó a Hartmann a trasladarse a Alemania. En Marburgo fue discípulo de los jefes de la escuela neokantiana, Cohen y Natorp. Allí se doctoró en 1907 y se habilitó *en 1909. En la misma Universidad fue profesor extraordinario desde 1917 hasta 1920, y ordinario hasta 1925, en que fue llamado como catedrático a Colonia. Posteriormente enseñó en la Universidad de Berlín, desde 1931 hasta 1945, y en la de Gotinga, desde 1945 hasta 1950, año de su muerte.*

Hay que señalar en la obra de Hartmann un primer período de orientación neokantiana (aproximadamente hasta 1920). A él pertenecen su extenso libro sobre la Lógica platónica del Ser *(1909) y algunos artículos que fueron recogidos después de su muerte en el tomo III de los* Kleinere Schriften (Escritos menores). *La presencia del sello neokantiano, sin embargo, se complementa ya desde entonces con una serie de rasgos que caracterizarán posteriormente la filosofía hartmanniana propiamente dicha. Su alejamiento del neokantismo va siendo gradual, hasta que alcanza la ruptura definitiva con la publicación, en 1921, de los* Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis (Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento), *que representan una aguda crítica a toda la filosofía neokantiana y, al mismo tiempo, las bases de la ulterior concepción ontológica. Se han señalado con toda razón diversas influencias en el pensa-*

miento de Hartmann; tales, por ejemplo, las de Brentano, Husserl, Lask, Scheler, etcétera, entre los más próximos, y las de Aristóteles, Kant y Hegel entre los clásicos. Incluso el neokantismo dejó en él algunas huellas. El propio Hartmann confiesa estas y otras influencias en el prólogo de su Grundlegung der Ontologie (Fundamentación de la Ontología). *Pero todas ellas no quitan nada de originalidad a la gran tarea llevada a cabo por Hartmann. Junto a las constantes alusiones históricas, están siempre presentes la actitud crítica, el replanteamiento de los problemas capitales, la observación detallada y el análisis riguroso, libre de prejuicios. Se trata de una filosofía* sistemáticamente *desinteresada de los* sistemas *e interesada, también sistemáticamente, en los* problemas. *Esta oposición, característica desde el comienzo, se mantendrá a lo largo de toda su obra, una obra extensa en la que se revela un pensador tenaz, ordenado e incansable.*

Hartmann fue, en general, un filósofo grave, que desdeñaba el énfasis, pero que se movía impulsado por un fuerte pathos *teorético, por una sensibilidad socrática a la problematicidad. Su actitud era siempre científica, en el sentido de la exigencia de objetividad y del rechazo de la opinión apresurada o arbitraria. Combatió las tendencias irracionalistas, pero no rehusó —sino que, por el contrario, adoptó como base de su filosofía— el reconocimiento de ámbitos irracionales. Sólo que tales ámbitos debían ser, en cuanto tales, motivo de la reflexión racional; debían manejarse con los instrumentos de la razón, en la cual se halla, en última instancia, el poder de distinguir lo racional de lo irracional. El carácter orgánico de toda la obra hartmanniana se advierte en la referencia común de todos los temas al problema ontológico. No encuadra con propiedad en ninguna casilla, en ningún "ismo", y por eso se ha dicho que Hartmann era un "solitario". Lo fue, en efecto, no en el sentido de un aislamiento o de que haya rehusado el diálogo —con el cual, por el contrario nutrió constantemente sus ideas—, sino por no haberse adherido intelectualmente a ninguna de las corrientes filosóficas que prevalecían*

en su época y que hoy subsisten. Por eso fallan las fórmulas propuestas desde fuera para designar el complejo conjunto de su filosofía. Quizá la única que le cuadre sea la que él mismo propuso, esto es, la de "nueva ontología". La denominó también "ontología crítica", porque en ella ha de volverse a los viejos temas ontológicos, pero éstos deben ser tratados con el instrumento crítico que nos dejaron los pensadores de la edad moderna. La radicalidad de esta "nueva ontología" pone a Hartmann, sin embargo, en un constante enfrentamiento, tanto con las direcciones filosóficas del pasado como con las del presente. No sólo el neokantismo, por ejemplo, es sometido a crítica; también lo son el platonismo, la escolástica, etcétera, y, entre las corrientes contemporáneas, la fenomenología y la filosofía de la existencia. Dentro del panorama filosófico del siglo XX, la ontología hartmanniana presenta, en suma, un perfil propio e inconfundible, que trataremos de mostrar, en la medida en que el escaso espacio disponible lo permite, recurriendo a la exposición sumaria de las actitudes con que aborda Hartmann los problemas centrales de su filosofar.

II. El problema del conocimiento

La gnoseología de Hartmann es una "metafísica del conocimiento". Ello expresa, de por sí, la oposición radical al neokantismo de Marburgo, escuela que pretendía reemplazar toda metafísica por la crítica del conocimiento, e incluso ir más allá de Kant, corrigiendo lo que en éste quedara de prejuicio metafísico, como la admisión de una "cosa en sí". La exageración del trascendentalismo desembocaba en un "idealismo lógico" que, reduciendo toda la realidad a un enjambre de leyes y relaciones lógicas, reeditaba la vieja concepción de la identidad entre pensamiento y ser. De tal modo, la ontología resultaba superflua y, por otra parte, toda alusión a un objeto "irracional" era contradictoria.

Hartmann invierte todos esos términos. Parte de

la concepción de que el conocimiento no "crea" ni "produce" su objeto, sino que consiste en la aprehensión de algo en sí, *vale decir, independiente de que se lo conozca. No se trata de una adhesión apresurada al realismo gnoseológico, sino de una prescindencia inicial de todo "punto de vista"* (Standpunkt), *un colocarse "más acá de idealismo y realismo". Contra la acentuación neokantiana del "idealismo trascendental", sostiene Hartmann que ese aspecto constituye precisamente lo perecedero en la filosofía de Kant, y que la "crítica" no ataca a la metafísica, sino que, precisamente en cuanto* prolegómeno a toda metafísica futura, *consistía en esa prescindencia de toda "posición" gnoseológica para posibilitar por primera vez la verdadera metafísica. La propia "crítica" tiene, además —sostiene— carácter metafísico, ya que se fundamenta en el concepto de la "cosa en sí". Al intentar ahora una "metafísica del conocimiento", Hartmann se considera fiel a Kant. Afirma que éste no se había opuesto a la metafísica como tal, sino a la "artificialización constructiva" de la metafísica. No se hace metafísica elaborando sistemas monumentales con la pretensión de conocer lo incognoscible: se la hace simplemente en la afirmación lisa y llana de que* existe lo incognoscible, *es decir, de que la razón tiene sus límites, más allá de los cuales se extiende lo irracional, con tanto peso ontológico como lo accesible a la razón.*

Lo imperecedero, lo suprahistórico de cada filosofía se deriva, según Hartmann, de la tendencia a la problematización y de la fidelidad a los problemas. Cuando una filosofía hace predominar al sistema, en cambio, acaba convirtiéndose en "constructiva", esto es: inventando soluciones para problemas planteados sólo a medias. El "pensar sistemático", sin embargo, debe exigirse en la medida en que la sistematicidad se refiera al rigor metodológico empleado en la investigación de los problemas. De ahí la importancia del método, cuyos pasos puntualiza Hartmann con claridad: fenomenología, aporética *y* teoría. *La previa descripción de los fenómenos permite atenerse a los hechos y es, por tanto, funda-*

mental e imprescindible. *Pero es también —y esto es parte de la crítica que Hartmann dirige a la escuela fenomenológica de Husserl, a la que acusa de "prejuicios idealistas"*— insuficiente, *ya que su sentido radica en servir de base a la* aporética. *Esta consiste en plantear rigurosamente los problemas, es decir, las "aporías", lo que equivale a indicar ya los límites del conocimiento. La aporética continúa el análisis comenzado en la descripción fenomenológica, y se mantiene, como aquélla, "más acá" de toda posición filosófica. Pone de relieve lo que hay de cuestionable en los fenómenos, y es de por sí una ciencia que tiene sus antecedentes en Aristóteles. Sólo cuando ella se ha practicado correctamente, es lícito pasar al tercer momento del método: la* teoría, *que puede ya intentar soluciones, aunque difícilmente logre alcanzarlas, pues se trata de problemas en su mayor parte insolubles. Esta limitación —que debe ser consciente— no convierte, sin embargo, a la* teoría, *es decir, a la labor teórica, en una tarea desesperada o escéptica, ya que su finalidad principal no es el hallazgo de soluciones, sino el* tratamiento (Behandlung) *de las "aporías", o sea, la racionalización de sus términos en la mayor medida posible. Si la insolubilidad no puede ser anulada, ha de ser por lo menos mitigada mediante la observación minuciosa de los elementos responsables de la dificultad. Ha de superarse así toda actitud ingenua frente a los problemas, escrutando, "contemplando" todo el material obtenido por la aporética, y reduciendo ese residuo irracional —vale decir, lo "metafísico"— a un* mínimo, *que ya no será tan difícil de manejar.*

La "metafísica del conocimiento" desarrollada por Hartmann permite seguir sus consideraciones a través de los tres pasos de ese método. Ya la descripción fenomenológica descubre una serie de elementos que constituirán el soporte de la gnoseología y también de la ontología hartmanniana: la correlación *entre sujeto y objeto, la* trascendencia *que los separa, la* inmutabilidad *del objeto en el acto de la aprehensión y su* exterioridad *respecto del sujeto, la transformación que en éste determina la "ima-*

gen" (Bild) *de aquél, etcétera. Lo aprehendido es siempre* trascendente, *tanto en el conocimiento* a posteriori *(que parte del caso real individual), como en el conocimiento* a priori *(que prescinde de la presencia del caso real). Esto permite hablar de un "ser en sí"* (Ansichsein) *del objeto. Lo conocido es siempre un* ente, *al que el carácter de "objeto" (que supone la correlación con un sujeto) le es inesencial (pues sigue siendo lo que es aunque no se lo conozca) y fragmentario (pues tiene también un ser supraobjetivo o "transobjetivo"). Esta afirmación, completada con la de que también el sujeto tiene un "ser en sí", configura, por así decir, la columna vertebral de toda la filosofía de Hartmann. El análisis fenomenológico revela también el límite "móvil" que circunscribe el ámbito de lo "conocido" dentro del de lo "cognoscible", y el límite "fijo" (límite absoluto de* cognoscibilidad o racionalidad), *que demarca todo lo cognoscible y que, a la vez, divide lo "transobjetivo" en dos regiones: la de lo "inteligible" y la de lo "transinteligible" o "irracional". Hay también indicaciones sobre el "progreso del conocimiento", que consiste en el aumento del ámbito de lo conocido (mediante la movilidad de su límite) y del grado de adecuación entre la "imagen" y el objeto. Tal "progreso" se posibilita por la conciencia de esos límites, es decir, la "conciencia del problema", el "saber del no saber".*

Las aporías del conocimiento son los problemas implícitos en cada uno de los aspectos fenomenológicamente descriptos. Cualquier estudio que se quiera emprender acerca de la gnoseología hartmanniana presupone una consideración a fondo de todas esas aporías y, sobre todo, la comprensión del interés ontológico que Hartmann tiene en esa problemática. Antes de entrar en el "tratamiento" de las aporías, hallamos un análisis de los diversos "puntos de vista" e "intentos de solución", que Hartmann divide en tres grupos: 1) teorías realistas (realismo natural, científico y metafísico); 2) teorías idealistas (idealismo empírico, trascendental, metafísico, lógico y fenomenológico); y 3) teorías monistas (monismo místico y panteísta). Todas ellas

han tratado, cada una a su manera, de resolver el problema central del conocimiento: la dualidad sujeto-objeto y la trascendencia que los separa. El realismo subordina el sujeto al objeto; en el idealismo ocurre lo inverso, y en el monismo ambos son subordinados a una instancia que los abarca. Pero todas son, según Hartmann, teorías insuficientes, porque carecen precisamente de base ontológica. Todas parten de la hipótesis de que la unidad es originaria y primordial, y tratan entonces de explicar el dualismo estableciendo de alguna manera un puente entre los términos "sujeto" y "objeto". Semejante puente, sin embargo, es una invención, algo que no se apoya en los hechos. Además, queda así siempre algo primordial sin explicar: el realismo no explica cómo, de lo meramente objetivo, puede surgir el sujeto; el idealismo no aclara cómo el sujeto produce el objeto, y el monismo se aparta de los datos del fenómeno del conocimiento, entre los cuales no aparece ninguna esfera superior, a la que se subordinen objeto y sujeto, esfera que a su vez queda también sin explicar.

Hartmann trata de eludir todas esas deficiencias clásicas mediante una fundamentación ontológica, en la que se ocupa extensamente del "objeto del conocimiento". Tal fundamentación anticipa una serie de temas que serán centrales en la ontología propiamente dicha; es también la profundización del análisis fenomenológico y aporético, y pone más claramente de manifiesto el ser real *de la relación de conocimiento: la* ratio cognoscendi *presupone una* ratio essendi. *Lo común entre sujeto y objeto es el* ser real *de que ambos participan. El conocimiento se reduce así a un mero aspecto de una relación mucho más amplia, que lo condiciona: la relación vital y práctica, el intercambio constante de lo activo y lo pasivo. La relación cognoscitiva está allí ontológicamente insertada, y sólo artificialmente es separable. Esta referencia de la dualidad gnoseológica a la unidad ontológica de la esfera del ser real es la base decisiva para el "tratamiento" de las aporías del conocimiento. El desarrollo de dicho "tratamiento" ocupa las partes IV y V de la* Me-

tafísica del conocimiento; *la parte cuarta se refiere al conocimiento del objeto real, y la parte quinta —que fue añadida a partir de la segunda edición (1925)—, al de los objetos ideales. Estos últimos son trascendentes respecto de la conciencia, y su conocimiento es siempre necesariamente* a priori. *Si bien en este caso ya no puede hablarse de una coincidencia de sujeto y objeto en la esfera de lo "real", el fundamento ontológico sigue presente, ya que, en virtud de su "trascendencia", también el objeto ideal tiene para Hartmann un "ser en sí", que se distingue, por su* modalidad, *del ser real, pero que lo impregna.*

El "tratamiento" de las aporías, vale decir, el momento específico de la "teoría", cierra esta investigación del problema gnoseológico sin la pretensión de haber arribado a una solución del mismo. Se mantiene, por el contrario, el carácter problemático que justifica la denominación de "metafísica del conocimiento", esto es: admisión de un residuo insoluble, irracional. Es indudable, sin embargo, el aporte esclarecedor implicado en los muchos recursos hartmannianos que aquí entran en juego, tales como la concepción de la "identidad parcial de las categorías del conocimiento y el ser", o la del "criterio de verdad", basado en la coincidencia de dos instancias (la del conocimiento a priori *y la del conocimiento* a posteriori*), o la explicación de la "conciencia del problema" por medio de la "excentricidad" de las esferas del conocimiento* a priori *y* a posteriori, *etcétera. En todos los casos estas concepciones se encuentran fundamentadas en la prolijidad analítica empleada por Hartmann.*

III. El problema ontológico

Ya vimos que el pensamiento de Hartmann está autocaracterizado como una "ontología crítica". Es, en efecto, una especie de nexo entre los motivos de la antigua metafísica y el espíritu crítico de la filosofía moderna; pero no con un ingenuo criterio

ecléctico, sino sobre la base de una prístina intuición de los resortes que mueven todo filosofar.

La ontología es entendida al modo aristotélico, como "philosophia prima". *Ya en el prólogo de la* Fundamentación de la Ontología *nos confiesa que hubiera preferido poner a su obra ese título, pero que desistió por no ver la perspectiva de "volver a darle carta de ciudadanía". La ontología es la ciencia del* ente en cuanto ente. *Se sirve de la "metafísica" —con la que no debe confundirse— en la medida en que ésta puede señalarle sus límites de conocimiento, y en la medida en que el* ente en cuanto ente *presenta aspectos irracionales. Pero su verdadero ámbito de trabajo está constituido por los elementos cognoscibles del ente, de los cuales es una especie de ciencia descriptiva. Sin embargo, ha de distinguirse también, y rigurosamente, de la fenomenología, ya que los fenómenos son lo que "aparece", mientras que el ente es lo que "es". La distinción le parece a Hartmann indispensable para comportarse, frente a los fenómenos, con sentido* crítico. *Los fenómenos son "datos", y de ellos debe partir toda investigación; pero no son la instancia que decide sobre lo verdadero y lo falso, la cual depende de la adecuación con el ente. Esto no significa, sin embargo, que los fenómenos carezcan de "ser". Por el contrario, tienen un "ser" propio —como lo tienen también las representaciones de la fantasía, los pensamientos, etcétera—, pero tal "ser" no se identifica con el de aquello que "muestran". Tarea de la ontología es, pues, también, especificar las diferencias que existen entre esas maneras de ser. La ontología no es, en todo caso, "fenomenología". La escuela fenomenológica, por no tener en cuenta esa distinción, ha caído, según Hartmann, en un idealismo que contradice la esencia de la fenomenología y que no es una "consecuencia", sino una "inconsecuencia" del método. Este, empleado rigurosamente, no conduce al idealismo, sino que, inversamente, debe ser el punto de apoyo para dar el paso hacia la comprensión de la esfera del* ser real, *trascendente a la conciencia. La ontología también parte desde "más acá de realismo e idealismo"; pero*

tal neutralidad se ve ahora comprometida por la necesidad de afirmar radicalmente el "ser en sí" de lo real, optando entonces por un "realismo". Hartmann lo admite; pero señala también que la expresión no es del todo adecuada para caracterizar la posición de la ontología, pues lo trascendente que ella investiga no es sólo el ser real, sino también el ser ideal. Además, el concepto de "ser en sí", por aludir a la independencia del objeto respecto del sujeto cognoscente, es un concepto gnoseológico. *La ontología prescinde de él, y lo supera con su concepto del* "ente en cuanto ente"; *su actitud no se dirige al conocimiento del objeto, sino al objeto mismo. No tiene en cuenta la correlación cognoscitiva; no es un conocimiento que, como el propio de la psicología, la lógica o la gnoseología, tuerza su dirección natural para volverse a sí mismo, reflexivamente. El conocimiento ontológico va directamente a los contenidos objetivos. A esta actitud denomina Hartmann* intentio recta, *en oposición a la* intentio obliqua, *propia de toda consideración gnoseológica. La filosofía moderna, al dar preeminencia al problema del conocimiento, terminó por adoptar, en general, la actitud refleja, la* intentio obliqua, *quedándose entonces como empantanada allí. La ontología —dice Hartmann— es ahora la que abandona la* intentio obliqua *para retomar la* intentio recta, *para restablecer la actitud natural.*

El error de casi todas las doctrinas sobre el ente ha sido confundirlo con ciertas determinaciones, como la de sustancia, la de "bonum", *la del universal, etcétera. También se han confundido habitualmente los conceptos de "ente" y "ser", lo cual se explica porque la pregunta por el ente es, al mismo tiempo, la pregunta por el ser, ya que éste constituye lo idéntico en la multiplicidad de aquél. La pregunta fundamental de la ontología es, efectivamente, en su sentido* formal, *una pregunta por el "ser", pues no alude a este o aquel ente particular, sino a lo que hay de común en todos los entes, y eso común no es otra cosa que el ser. Hartmann critica aquí, de paso, el planteamiento de Heidegger, quien ha reemplazado la cuestión del* "ente en cuanto ente"

por la del "sentido *del ser". Las doctrinas tradicionales tienen el mérito de haber visto claramente verdaderas categorías fundamentales del ente; el error consistió en generalizarlas, identificándolas con éste. Hay para Hartmann una "indiferencia" del ente respecto de tales categorías (por ejemplo, respecto de la sustancia y el accidente, de la persistencia y el devenir, de la materia y la forma, del valor y el contravalor, etcétera). Pero precisamente en los límites de esa "indiferencia" está el punto de arranque de la ontología hartmanniana. Dichos límites se dan en las parejas de opuestos que corresponden a los* "momentos", *los* "modos" *y las* "maneras" *del ser. Al carácter del ser, en cuanto tal carácter, no le son ya indiferentes estos aspectos.*

Los "momentos" *del ser* (Seinsmomente) *son dos conceptos con los que reemplaza Hartmann la tradicional oposición de "existencia" y "esencia". Tales* "momentos" *son los del "ser ahí"* (Dasein) *y "ser así"* (Sosein); *el primero designa el mero hecho de que algo sea; el segundo,* lo que *ese algo es. Tal sustitución de términos era ya frecuente en la filosofía alemana anterior a Hartmann; pero éste introduce una serie de aclaraciones originales, como por ejemplo la distinción con el par de opuestos que corresponden a las* "maneras" *del ser ("realidad" e "idealidad"). Tradicionalmente se tendía a confundir la existencia con el ser real, y la esencia con el ser ideal. Para Hartmann son dos dimensiones distintas, dos relaciones que se entrecruzan. Lo real tiene "ser ahí" y "ser así", y lo mismo cabe decir de lo ideal. La relación entre estas dos dimensiones se da en el hecho de que, mientras al "ser así" le es indiferente la idealidad o la realidad, el "ser ahí" nunca es neutral en este respecto: al "ser ahí" le es decisivo su ser real o ideal.*

Los "modos" *del ser* (Seinsmodi), *esto es, la "posibilidad", la "efectividad" y la "necesidad", son objeto del* análisis modal *que Hartmann lleva a cabo en su libro* Posibilidad y efectividad (Möglichkeit und Wirklichkeit). *Tal análisis es el paso previo indispensable para el estudio de la estructura del mundo real. "Los grados de la modalidad —escri-*

be— son las categorías más universales y fundamentales tanto del ente como también del conocimiento del ente. Por tanto, la investigación de ellas precede, con todo derecho, a la de las categorías dotadas de contenido" (MW, Prólogo). Este carácter formal hace a las categorías modales difícilmente comprensibles y obstaculiza el análisis: los modos del ser son indefinibles; sólo pueden ser determinados indirectamente, por sus relaciones recíprocas. Tal estudio, a su vez, es necesario para aclarar la oposición entre las "maneras" de ser. La investigación de los modos se hace sobre cuatro esferas: la del ser real, la del ser ideal, la del conocimiento (esfera gnoseológica) y la de los juicios (esfera lógica). El primer paso del análisis investiga las "aporías" y los "equívocos" de los conceptos modales. Hay, por ejemplo, ambigüedad en el concepto tradicional de "contingencia". Por su parte, la "necesidad" puede ser "lógica", "esencial" (del ser ideal) "gnoseológica" o "real". La "posibilidad" es "disyuntiva" (del ser o no-ser) —que desaparece en lo efectivo—, o bien "indiferente" —contenida como supuesto en la efectividad—. También hay una "posibilidad real", distinta de la "posibilidad ideal", etcétera. Uno de los equívocos más frecuentes es el de la confusión de "efectividad" (Wirklichkeit)[1] y *"realidad"* (Realität). *El error es aquí doble, porque lo real también tiene posibilidad y necesidad, y porque también hay efectividad ideal, y asimismo efectividad lógica y efectividad gnoseológica. También se ha confundido la "efectividad" con la "actualidad" en el sentido aristotélico (ἐνέργεια). Esta*

[1] Traducimos aquí, siguiendo el criterio de J. Gaos, la palabra alemana *Wirklichkeit* —que, en general, significa "realidad"— por "efectividad". Ello permite, en alguna medida, subsanar la falta de un adecuado término español que designe lo que Hartmann entiende con *Wirklichkeit*, esto es: la realidad *actual, efectiva*, la realidad como "modo", y que él distingue de *Realität* (la realidal entendida como "manera" o "esfera" del ser), palabra que debíamos traducir por "realidad". Era, pues, necesario, distinguir entre ambas. Por el mismo motivo traducimos, un poco más abajo, *Unwirklichkeit* por "inefectividad".

última se diferencia de aquélla por presuponer un esquema teleológico y por excluir lo imperfecto. La "efectividad ideal" es el puro existir en la esfera del ser ideal. La "efectividad real" (Realwirklichkeit) *es la "efectividad en sentido estricto y propio". Es el modo más difícil de describir y comprender, pero también el que se da más directa y drásticamente, en los actos trascendentes emocionales.*

Efectividad e inefectividad son modos fundamentales y absolutos; los demás modos son "relacionales" (consisten *en relaciones) y "relativos"* (están *en relación con algo —los modos "fundamentales"—, de lo cual* dependen). *Esta relatividad de los modos relacionales a los fundamentales es denominada por Hartmann* "ley modal fundamental". *Por otro lado, hay diversas "relaciones intermodales"* (Intermodalverhältnisse), *que se agrupan en tres clases: exclusión, implicación e indiferencia. Las relaciones varían, sin embargo, en las distintas esferas, lo cual permite el estudio comparativo de los caracteres de la realidad y la idealidad, y convierte a estas relaciones intermodales en un objeto central de toda la investigación ontológica. Una de las más importantes consecuencias extraídas por Hartmann de su estudio de tales relaciones, es su afirmación de la famosa* tesis megárica *de la posibilidad, es decir, la concepción de que sólo es realmente posible lo que es realmente efectivo. De manera general, ese estudio abre también el camino al análisis de las categorías con que se estructura el mundo real.*

Las "maneras" *del ser* (Seinsweisen), *es decir, la realidad y la idealidad, son ya consideradas, como vimos, a través del análisis modal. Constituyen, por así decir, un hilo conductor que enhebra toda la extensa obra hartmanniana y que conviene acostumbrarse a seguir cuando se la lee. Son las principales dimensiones del* "ente en cuanto ente", *y se distinguen entre sí, ante todo, en que lo real es* temporal e individual, *es irrepetible, está sometido al "proceso", que implica cambio y también, sin embargo, identidad; en tanto que lo ideal se caracteriza por su* intemporalidad *y su* universalidad: *los objetos ideales son eternos, no están sometidos*

al cambio. Están "insertados" en el mundo real; pero ello no afecta su carácter, pues están allí como "legalidades" (por ejemplo, en las relaciones matemáticas que rigen el mundo físico). La realidad, por su parte, comprende elementos muy heterogéneos pero que, en virtud de la unidad de la esfera a que pertenecen, se vinculan entre sí como "estratos" (Schichten) *de un todo. Tales estratos son el de las cosas materiales (lo inorgánico), el de lo viviente (lo orgánico), el de lo consciente (lo psíquico) y el de lo espiritual. Por eso concierne a la "ontología de lo real" —la extensa* "Realontologie"— *también el estudio de ámbitos especiales, como la "naturaleza" y el "espíritu", a cada uno de los cuales ha dedicado Hartmann un libro capital. En la base de esta concepción de la realidad se halla la de un "tiempo real", único y unitario, que es el mismo para todos los estratos. Con ello rechaza Hartmann toda teoría acerca de una "pluralidad temporal" (por ejemplo, la distinción entre un tiempo propio del acaecer natural y otro propio de la historia). La unidad del mundo real coincide con la de la temporalidad. (Cfr.* GO, *cap. 28, c)*

Otras importantes distinciones se advierten en las "maneras de darse" lo real y lo ideal. Ya antes de su Fundamentación de la Ontología, *había publicado Hartmann su conferencia* "Zum Problem der Realitätsgegebenheit", *donde exponía su concepción de la "manera de darse" lo real. El hecho de que el "ser en sí" de lo real está "dado" no se discute; es un hecho primario, y se revela ya como fenómeno. De lo que se trata es de saber* cómo *está dado. En esto interviene la discriminación de actos "inmanentes" y "trascendentes". Los primeros, que comprenden los actos del pensar, de la imaginación, de la faniasía, etcétera, se desarrollan sólo en la conciencia. Los actos "trascendentes", por el contrario, reciben ese nombre porque "trascienden" la conciencia, la rebasan, remitiéndola a algo que no depende de ella, a algo que es "en sí". El conocimiento es, desde luego, uno de esos actos. Pero no el único. Hay, además, toda una serie de "actos trascendentes* emocionales", *en los que, si bien no hay "aprehen-*

sión", se "da" también el "ser en sí", y que representan incluso una relación ónticamente "más fundamental" entre la conciencia y el mundo. El conocimiento es imprescindible para comprender el contenido proporcionado por los actos emocionales, pero éstos constituyen el testimonio más fuerte y más convincente del "ser en sí" de lo real. Hay que aclarar que no todos los actos emocionales son "trascendentes". Hay actos de puro sentimiento, que corresponden a "estados de ánimo" y tienen carácter "inmanente". Pero, a la vez, hay tres grupos de actos emocionales "trascendentes": los "receptivos" *("experimentar", "padecer", etcétera), los* "prospectivos" *(la "espera", la "esperanza", el "presentimiento", etcétera) y los* "espontáneos" *("desear", "querer", "hacer", etc.) (Cfr.* GO, *caps. 27-35)*

La "manera de darse" el ser ideal prescinde de los actos emocionales. La excepción es el "sentimiento del valor" *—acerca de cuyas relaciones con la experiencia de lo real no es Hartmann todo lo claro que sería de esperar y desear—, que requiere también actos emocionales, pero "de otra índole", según Hartmann. En todos los demás casos, la "manera de darse" de la idealidad se limita al conocimiento, y además, sólo al conocimiento* a priori. *El "ser en sí" ideal (por ejemplo, de los objetos matemáticos) se manifiesta, por lo pronto, en que la naturaleza está regida por esos objetos, y la naturaleza no se dejaría regir por algo que fuera inmanente a la mente humana. Ahora bien, la prueba del carácter* "ideal" *de ese "ser en sí" se halla, según Hartmann, en que hay también una "manera de darse" los objetos ideales que es independiente de que éstos se hallen contenidos en lo real. Tres son los argumentos que lo demuestran: 1) "la esencia del apriorismo"; 2) "la posición de la matemática pura con respecto a la aplicada"; y 3) "la indiferencia de lo matemático (y de las esencias en general) hacia el caso real". (Cfr.* GO, *caps. 44-45)*

Hay que señalar que, si Hartmann se acerca al platonismo por su afirmación de un "ser en sí" de lo ideal, también se opone radicalmente a Platón en la apreciación ontológica de ese "ser en sí". El he-

cho de que en el ser ideal dominen los modos relacionales, y los absolutos pasen a segundo término, hace de esta manera de ser "un reino de puras relaciones, conexiones, congruencias y leyes", "un ser enrarecido", "un ser sin peso, 'ligero', flotante, formal". El ser ideal no es, pues, "superior", sino "inferior" al ser real. La insistencia de Hartmann en este punto indica la importancia que tiene en su ontología. Ella trata precisamente de corregir el "prejuicio axiológico" —tradicional desde la teoría platónica de las ideas— que suscribe a lo ideal el "nimbo de la sublimidad". Hay, por cierto, un "condicionamiento" de lo real por lo ideal, pero la jerarquía ontológica no se determina por tal "condicionamiento", sino por el mayor contenido y la mayor determinación óntica. Ocurre que, en general, todas las formas superiores están condicionadas, en virtud de una "ley categorial", por las formas inferiores.

Esto nos conduce a un importante aspecto de la ontología hartmanniana: la "teoría general de las categorías", es decir, el estudio de los "fundamentos estructurales del mundo real", trabajo que se lleva a cabo en La estructuración del mundo real (Der Aufbau der realen Welt). *Las categorías no se entienden aquí, al modo kantiano, como "conceptos del entendimiento", sino como "fundamentos" ónticos, vale decir, como "determinaciones fundamentales del ente" respecto de los contenidos. Son lo que* determina *a cada ente concreto a ser lo que es. Los conceptos, en cambio, son nuestro instrumento para la comprensión de los entes. Tampoco han de confundirse las categorías con el ser ideal, aun cuando comparten con éste la universalidad y la intemporalidad. Las categorías se muestran como "sustrato", lo cual no ocurre con el ente ideal, que agota su contenido en formas, leyes y relaciones, y que por su parte tiene categorías especiales. Hartmann hace un extenso análisis de los "prejuicios" —ontológicos, gnoseológicos y derivados del "sistematismo filosófico"— que en la historia de la filosofía han retrasado la investigación de las categorías. Pero señala también los grandes descubrimientos*

latentes detrás de los errores, y vuelve a hacer resaltar la importancia de los aspectos en que la tendencia problemática predominó sobre la sistemática.

La estratificación de lo real, ya mencionada, es el principio fundamental que permite una ordenación de las categorías. El idealismo alemán la había interpretado como una mera oposición de "naturaleza" y "espíritu", dualidad que a Hartmann le parece insuficiente frente a la complejidad del mundo real. Desarrolla entonces su concepción de los cuatro estratos, la cual fundamenta en el análisis de las categorías, mostrando cómo son éstas las que determinan y rigen esa estratificación y cómo en ella el ser real conserva la unidad de su esfera. Precisamente, uno de los principales objetivos de la ontología es aprehender esa unidad del mundo, que escapa a las ciencias especializadas. La base de tal unidad está en las "categorías fundamentales" —condicionantes y, por tanto "inferiores" respecto de las otras, las "especiales" (de lo inorgánico, por ejemplo)—, de las que hay tres grupos: categorías "modales", *referidas a los "modos" del ser; categorías* "elementales", *que son de carácter estructural y se presentan en parejas de oposiciones, tales como unidad-pluralidad, forma-materia, cualidad-cantidad, etcétera, y* "leyes categoriales". *Estas últimas constituyen el andamiaje de toda la "estructuración" —o* "fábrica", *según traduce J. Gaos la palabra "Aufbau"— del mundo real. Son leyes que rigen a las categorías mismas y sólo a través de éstas, indirectamente, a lo* concretum *del mundo real. Hartmann las clasifica en cuatro grupos que se fundan en cuatro axiomas respectivos: el de la "validez", el de la "coherencia", el de la "estratificación" y el de la "dependencia". Aquí nos limitaremos a señalar que la ley categorial* fundamental *es la de la "fuerza", según la cual los estratos inferiores son siempre los* más fuertes, *por constituir el supuesto necesario para la existencia de los superiores. Esta relación inversa entre "fuerza" y "altura" ónticas expresa también la oposición de Hartmann al idealismo alemán, que imaginaba al Espíritu como supuesto y condición del mundo ma-*

terial. Pero, a su vez, la ley del "novum" *y la ley de la "libertad" impiden toda interpretación "materialista" de la ontología hartmanniana, que se opone a* todas *las metafísicas unilaterales y subraya el carácter unitario de lo real.*

Hay dos tipos de relaciones entre los estratos: entre lo inorgánico y lo orgánico, por ejemplo, hay una "supraconfiguración" (Ueberformung), *porque las configuraciones del estrato inferior no se pierden en el superior (lo orgánico es espacio-temporal como lo inorgánico). Entre lo orgánico y lo psíquico, en cambio, la relación es de* "supraconstrucción" (Ueberbauung): *también aquí el inferior condiciona al superior; pero son heterogéneos, ya que lo psíquico es inespacial, y carece de la sustancia material y la estructura matemática propias de los dos estratos inferiores. El "retorno" categorial es sólo parcial. Este tipo de relación es también el que existe entre lo psíquico y lo espiritual, ya que el espíritu se distingue por la supraindividualidad de sus actos.*

Toda esta "teoría general de las categorías" explica, según Hartmann, el orden del mundo sin recurrir a una divinidad creadora: las "leyes categoriales" son el fundamento último de la realidad. Tampoco es necesario postular "causas finales": la "ontología crítica" no sólo es expresamente antiteleológica, sino que le cabe también la tarea de denunciar el prejuicio antropocéntrico que sustenta toda teleología. Hartmann lo intentó en un libro titulado, precisamente, Pensamiento teleológico (Teleologisches Denken).

El desarrollo de la ontología *hartmanniana se cierra con la "teoría especial de las categorías", expuesta en el extenso libro* Filosofía de la naturaleza (Philosophie der Natur). *Se trata de un análisis que, debido a la infinita riqueza categorial de los estratos superiores, Hartmann reduce a las categorías de lo inorgánico y de lo orgánico, que constituyen lo que se denomina habitualmente "naturaleza". Pretende averiguar las estructuras categoriales que están supuestas en la ciencia natural positiva.*

No penetra en los detalles del saber científico, pero trata de prescribir a la ciencia los límites hasta dónde le es lícito extender algunas de las consecuencias que ella extrae.

Toda exactitud reside en lo cuantitativo, pero lo cuantitativo presupone siempre un sustrato último, que no puede ser ya cuantitativo. La matemática pura puede prescindir de tal sustrato, no así la física ni la mecánica. Toda magnitud es magnitud de "algo" (presión, peso, etcétera) que tiene una cualidad propia, y por "debajo" de lo cual, a su vez, hay categorías especiales. La física moderna ha incursionado ilícitamente en el terreno ontológico, por ejemplo, con la "teoría de la relatividad". Hartmann no le cuestiona su valor matemático, pero sí sus consecuencias metafísicas, por relativizar el sustrato de las magnitudes. (Cfr. PN, *cap. 18)*

En lo referente al reino de lo orgánico, la vieja polémica entre "mecanicistas" y "vitalistas" es insoluble, pues ambos puntos de vista son unilaterales. Los primeros hacen una interpretación "desde abajo", aplicando un esquema demasiado simple —tomado de lo inorgánico— al mundo de lo orgánico. Los "vitalistas" interpretan la vida "desde arriba", teleológicamente, por el prejuicio antropomórfico que ve en el funcionamiento biológico una dirección semejante a la de una conciencia que se propone fines. La explicación, en cambio, estaría en la vigencia de las "leyes categoriales". La "causalidad", por ejemplo, "retorna" en lo orgánico, pero subordinándose a leyes propias de lo vital —el "novum" *del estrato superior—. (Cfr.* PN, *cap. 46, c-d)*

La "filosofía de la naturaleza" está dividida por Hartmann en tres partes fundamentales, que comprenden, respectivamente, el análisis de las categorías "dimensionales" (espacio *y* tiempo), *de las "cosmológicas"* (sustancia, causalidad, acción recíproca, devenir, *etcétera), y de las "organológicas". Estas últimas forman un total de 19, repartidas en cuatro grupos: I) el* "complexo orgánico"; *II) la* "vida supraindividual"; *III) la* "filogénesis"; *y IV) la* "predeterminación orgánica".

IV. El problema del ser espiritual

Das Problem des geistigen Seins (El problema del ser espiritual) *es el título de la obra en que desarrolla Hartmann su filosofía de la historia y del espíritu. Si bien su contenido se vincula íntimamente con toda la concepción ontológica, no se trata de una continuación del análisis categorial (el libro precede cronológicamente —es de 1933— a los ya mencionados cuatro tomos de la* Ontología *propiamente dicha), sino, como lo expresa el subtítulo, de algunas "investigaciones para la fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu". En ellas se procura la fructificación de los aspectos verdaderamente fecundos que, en "la peligrosa herencia de Hegel", fueron desaprovechados por la mayor parte de las teorías.*

La Historia —característica común de todo ser espiritual— presenta tres problemas fundamentales: el metafísico, el metodológico y el del historicismo, que conducen, a su vez, al de la estructura y manera de ser de aquello que "tiene historia", o sea, del "espíritu objetivo". *Esta expresión, convertida en clásica por Hegel, halla en Hartmann una acuñación distinta, que es también la clave de esta filosofía del espíritu. Si bien el ser espiritual, en cuanto estrato ontológico, representa una unidad indivisible, se manifiesta, sin embargo, en tres* formas *distintas, analizables por separado: 1) el espíritu "personal" o "subjetivo"; 2) el espíritu "objetivo" o "histórico"; 3) el espíritu "objetivado".*

El espíritu personal *es la única forma espiritual vinculada con una conciencia, de la cual, sin embargo, debe distinguirse. Ya vimos que entre el estrato psíquico y el espiritual hay una relación de "supraconstrucción" (o sea: la ley del "retorno" se cumple sólo parcialmente). La diferencia se advierte en la comparación —basada en las ideas de H. Plessner— de la conciencia humana con la del animal. Esta última parece agotarse en las respuestas instintivas a las incitaciones del mundo circundante, fuera de las cuales nada existe para ella y en relación con las cuales tiene una posición "frontal". La concien-*

cia espiritual, en cambio, tiene con el mundo una relación "objetiva": no está frente a "cosas", sino frente a "objetos"; hay una "excentricidad" de esta conciencia (se autorreconoce como incluida en el mundo y no se siente "centro" de éste). No está propiamente en un "mundo circundante" (Umwelt), *sino en el mundo real. Sobre esta base analiza Hartmann toda una serie de características del espíritu "personal". La más importante es, precisamente, la que lo determina como "persona": el estar incluido o inmerso en la actualidad de la "conexión vital"* (Lebenszusammenhang). *Le es peculiar la capacidad de proponerse fines y perseguirlos (la "persona" es la que introduce la teleología en el mundo); tiene espontaneidad para autoconstituirse; está vinculada con otras personas; posee identidad y totalidad (que suponen su fidelidad hacia sí misma en medio de todos los cambios, y la constante síntesis de sus actos que, en realidad, se dan separados); está siempre "en situación" (lo que la obliga en todo momento a la decisión libre); tiene "expansividad" (se realiza en su autotrascendencia); etcétera. Debe distinguirse de la "personalidad"* (Persönlichkeit), *que consiste en aquello por medio de lo cual cada persona determinada se distingue como única e irrepetible.*[2]

El espíritu objetivo, *verdadero portador de la historicidad, comparte con el espíritu "personal" el rasgo de la* temporalidad, *pero se distingue de éste fundamentalmente por su carácter* supraindividual *y por carecer de conciencia y no ser "persona". La observación histórica lo advierte, por ejemplo, como "espíritu del helenismo", o "del Renacimiento", o, en general, como "espíritu de un pueblo", etcétera. Se encarna en un conjunto de contenidos objetivos —lenguaje, moral, arte, etcétera— que constituyen el estilo de vida de un pueblo o de una época y el aspecto dinámico de la cultura. Hartmann reconoce en Hegel al descubridor de esta forma del espíritu;*

[2] Más detalles de esa distinción se hallarán en el trabajo de Hartmann titulado *Das Ethos der Persönlichkeit (El "ethos" de la personalidad),* incluido en la selección de textos.

pero lo compara con Colón, quien, sin sospecharlo, había descubierto un nuevo continente. Hegel desfiguró ese descubrimiento al aplicarle el constructivismo de su dialéctica metafísica. Es necesario, según Hartmann, rescatar al espíritu "objetivo" de ese idealismo, reemplazando la sistematización constructiva de Hegel por descripciones críticas fundamentadas en la ontología. El espíritu objetivo, como vimos, no tiene conciencia propia. Mas no por ello es una entidad "inconsciente" o "supraconsciente": carece de las representaciones conscientes propias de sujetos individuales, pero éstas contribuyen a constituirlo. No se dirige a "fines" —como los que se propone el espíritu personal—; no hay, por tanto una teleología del proceso histórico. Por ser un estrato superior, supone a los inferiores, de los que depende. La "supraindividualidad" que lo caracteriza no implica una desconexión con los individuos, ya que "vive" en ellos y sus mutuas relaciones. Además, tiene su propia "individualidad" y su "autonomía", que corresponden a las de un determinado grupo humano. No es infalible. Hartmann hace un importante estudio de "lo auténtico y lo inauténtico en el espíritu objetivo". Como éste no tiene "conciencia" (Bewusstsein), *tampoco tiene "conciencia moral"* (Gewissen) *con la que pueda autoacusarse. Por eso las personas individuales, que sí la tienen, deben resolverse a veces contra el espíritu objetivo, cuando advierten en él algún aspecto "inauténtico" (la "moral convencional" de la pura apariencia, el arte "cursi", las supersticiones, etcétera). Esta posibilidad de lo inauténtico y del error en el espíritu objetivo tampoco había sido advertida por Hegel, para quien la "infalibilidad" de ese espíritu hacía que sólo los espíritus individuales pudieran equivocarse (precisamente, en la medida en que discreparan con el espíritu objetivo). La corrección hartmanniana ofrece un panorama totalmente distinto.*

El espíritu objetivado *resulta de las "objetivaciones", es decir, de aquello que el espíritu produce y "fija" fuera de sí mismo, como ocurre por ejemplo en la obra de arte. Como tal fijación se hace fuera del tiempo, se trata de un espíritu* intemporal *o*

supratemporal. *A diferencia de las otras dos formas, no es, pues, un espíritu "viviente", y escapa ya a lo real —que supone la existencia en el* tiempo—. *Su "irrealidad" se caracteriza por la carencia de un "ser en sí": es "ser para" otra cosa —el espíritu "viviente"— que le otorga dignidad ontológica. Si bien el espíritu "objetivado" no se limita al mundo del arte, es en éste donde se hallan sus representantes más "puros", y a ellos recurre Hartmann casi constantemente en sus ejemplificaciones. Es así como esta "filosofía del espíritu" contiene ya las bases principales de la concepción desarrollada más tarde en su* Aesthetik. *La irrealidad del espíritu "objetivado" aparece en la obra de arte como un "fundamento interno" o "fondo"* (Hintergrund), *en el que residen los valores estéticos y que se muestra a través de un "fundamento externo" o "primer plano"* (Vordergrund), *de naturaleza real y sensible. En toda manifestación artística —ya sea literaria, plástica o musical— se dan, según Hartmann, esos dos planos. Ellos caracterizan al "objeto estético". La percepción sensible capta, ante todo, el "fundamento externo" (por ejemplo: se oyen los sonidos, se ven los colores y las formas); pero éste se hace transparente en la percepción estética, que capta entonces el "fundamento interno" o "fondo" de la obra, es decir, su contenido espiritual. En tal sentido, la percepción estética resulta una "contemplación suprasensible", en virtud de la cual el contemplador alcanza a comprender la intención del creador. Junto al "fundamento externo" y al "fundamento interno" está, pues, el espíritu mismo como factor decisivo en el fenómeno estético. Hay que destacar, finalmente, el hecho de que el "fondo" está siempre constituido a su vez por diversos estratos, que no siempre son aprehendidos en su totalidad por el contemplador particular, y que determinan la magnitud artística de la obra.*

V. El problema ético

La filosofía hartmanniana de los valores y de la libertad aparece en su extensa Ethik. *En líneas ge-*

nerales, se trata de una sistematización y una corrección crítica de la "ética material de los valores" elaborada por Max Scheler. Hartmann reconoce a éste el mérito de haber vuelto la atención hacia los problemas del contenido *ético, y de haber logrado la síntesis entre la ley moral kantiana y la multiplicidad axiológica divisada por Nietzsche. De tal modo devolvió a lo* a priori *ético su contenido, y mostró a la conciencia axiológica lo que permanece invariable a pesar de la relatividad de las valoraciones humanas. Pero es necesario, según Hartmann, ir aun más allá de Scheler y alcanzar la síntesis de la ética antigua y la ética moderna.*

La ética hartmanniana es, en buena parte, una ontología de los valores, que en Scheler estaba quizá sugerida, pero no desarrollada. Ambos pensadores parten de la fenomenología y de la necesidad de salvar la objetividad axiológica frente a las amenazas del relativismo y el nominalismo. Pero Hartmann sobrepasa a Scheler en el análisis de la naturaleza específica del valor y expone una axiología que se ha convertido en clásica.

La pregunta por lo que se "debe hacer" constituye la cuestión ética por excelencia, y la que otorga a la investigación ética el carácter de "filosofía práctica". Se nos plantea en todo momento, pues siempre nos hallamos en situaciones ante las que debemos decidir y responsabilizarnos del acto derivado de la decisión. Pero la ética no enseña lo que se debe hacer hic et nunc, *sino que procura mostrar cómo está configurado y condicionado aquello que en general constituye el deber ser. Como toda auténtica filosofía, ella no enseña juicios hechos, sino a juzgar. Es "práctica" porque hace madurar lo práctico en el hombre, estimulando su capacidad de ser responsable y la configuración libre de su vida.*

Una aporía *fundamental halla esta investigación en el hecho de que el saber que ella persigue no puede —a diferencia del saber teórico— ser corroborado o ratificado por la experiencia, ya que ésta consistiría en la consumación del acto, y lo que interesa es precisamente cómo éste ha de realizarse. El conocimiento ético tiene que ser, pues, necesaria-*

mente a priori. *Pero no sabemos de qué manera pueden alcanzarse los principios éticos. Además, la ética no presupone sus* fines *(como ocurre con otros conocimientos "prácticos"), sino que debe mostrarlos y probarlos. Lo aporético constituye, así, una parte de la ética misma, y su gravedad es el correlato de la autonomía que caracteriza al* ethos *humano.*

Pero la problemática ética no se reduce a la cuestión del "deber hacer". El ethos *implica también una "toma de posición"* (Stellungnahme), *por la cual tiene que "participar" en la plenitud axiológica del mundo real. Esto no lo vio la tradición ética deslumbrada por el "deber". La segunda cuestión fundamental de la ética es la de la esencia de lo valioso, o sea, la pregunta por el "bien" en general, pregunta más amplia que la primera, a la que, en cierto modo, implica y subordina.*

La Etica *hartmanniana está dividida en tres partes: I) "La estructura del fenómeno ético"* (Fenomenología de las costumbres); *II) "El reino de los valores éticos"* (Axiología de las costumbres); *y III) "El problema del libre arbitrio"* (Metafísica de las costumbres). *Nos limitaremos a mencionar sólo algunos aspectos que nos parecen puntos de acceso a la consideración de esta obra, de la que ningún esquema puede proporcionar una imagen fiel.*

La Fenomenología de las costumbres *comienza aclarando el sentido "normativo" de la ética, problema que Hartmann vincula con el de la "enseñabilidad de la virtud". El intelectualismo moral socrático (la virtud es saber, y, por tanto, "enseñable") implicaría la concepción de la ética como disciplina que* enseña *y* determina *lo que se debe hacer. La ética cristiana (el "pecado" es la transgresión de la ley de Dios, conociéndola)* enseña, *pero* no determina. *La ética de Schopenhauer (entendida como "teoría pura", semejante a la lógica o la metafísica) pierde toda "normatividad":* no enseña ni determina. *La primera y la tercera de tales concepciones son, según Hartmann, extremas y por tanto inadecuadas al verdadero fenómeno ético. La ética*

cristiana, por su parte, desconoce la autonomía del ethos *humano y limita excesivamente lo normativo. La dificultad halla una posibilidad de solución en el tratamiento platónico expuesto en el* Menón: *lo "enseñable" y lo que es "innato en la naturaleza humana" no se excluyen necesariamente. Aprender una ley matemática consiste en volver consciente un saber que se poseía sin advertirlo. En el concepto* de "anámnesis" —*que, en su sentido gnoseológico, nada tiene que ver con la imagen mítico-psicológica de la "reminiscencia"— ve Hartmann el descubrimiento platónico del aspecto* a priori *del conocimiento y, aplicado a lo ético, indica que la virtud es enseñable en el mismo sentido que la geometría. El conocimiento ético es también* a priori: *enseña* qué *es lo bueno, pero no determina la conducta moral. Sin embargo, al conducir a la conciencia moral a sus propios principios, incide* indirectamente *sobre dicha conducta. De ahí el carácter "normativo indirecto" de la ética: lo estrictamente "normativo" no es ella, sino su objeto: los valores. El desconocimiento de la estructura axiológica ha conducido a numerosos errores, que Hartmann analiza detalladamente, para estudiar a continuación esa estructura. Los valores son "esencias" independientes de los "bienes" —de los que constituyen las "condiciones de la posibilidad"— y tienen carácter* a priori; *son "absolutos", pese a que presentan cierta forma de "relatividad"; tienen un "ser-en-sí ideal", y, finalmente, revisten el carácter de "principios". En vinculación con los valores estudia también ontológicamente el "deber". Cuestiones referentes a la teleología que el hombre introduce en el mundo real conducen, a su vez, a una serie de consideraciones metafísicas sobre la* persona, *que actúa como la mediadora entre el mundo ideal de los valores y el mundo real: es el ser "realizador" de los valores.*

La Axiología de las costumbres *trata ya problemas más especiales, como el de la "tabla axiológica"* (Werttafel). *Hartmann se opone a la jerarquía unilineal de los valores, propuesta por Scheler, sosteniendo, en cambio, que hay una "pluridimensiona-*

lidad", en virtud de la cual la jerarquía puede variar independientemente de la estructura axiológica. También critica los "criterios" establecidos por Scheler para reconocer la altura jerárquica, en especial el de "fundación" (Fundierung). *Scheler había sostenido que los valores* superiores *"fundan" a los* inferiores. *Hartmann califica esto como "intento de fundación al revés" y, aplicando la ley categorial de la "fuerza", establece que ésta, también en lo axiológico, varía inversamente con la "altura": los valores* inferiores *son los más "fuertes" y, por tanto, "fundan" a los "superiores".*

Un problema central en la ética hartmanniana es el de las "antinomias de valores". *Una de las formas en que los valores de este reino pluridimensional se relacionan entre sí es la* "oposición". *Los "conflictos axiológicos" se producen entre valores que se hallan en un mismo nivel jerárquico y que, sin embargo, se oponen; a veces, incluso, excluyéndose mutuamente. El carácter antinómico general presenta diversas formas, que Hartmann explica recurriendo al esquema de las categorías tradicionales: hay oposiciones "modales", "relacionales" y "cualitativo-cuantitativas". La problemática de los conflictos puede seguirse, a partir de aquí, a lo largo de toda la* Etica, *ya que reaparece constantemente en relación con los demás problemas. En muchos casos, el factor principal del conflicto es la "situación": puede ocurrir que los valores mismos, considerados en su idealidad, no se opongan; pero lo hacen en la situación concreta en que la persona, al decidirse en favor de uno, debe lesionar necesariamente al otro. Hartmann llama "empíricos" a este tipo de conflictos. En general, el hombre no crea ni puede anular los conflictos axiológicos; y, sin embargo, debe "resolverlos" de alguna manera, ya que siempre debe decidir (la abstención es también una manera de decidir). Esta imposibilidad de eludir la responsabilidad, y por tanto la culpa, es un problema metafísico del reino axiológico. De modo análogo a lo que ocurría con las "aporías" gnoseológicas, también la tensión de las antinomias axiológicas puede, por lo menos en algunos casos, disminuirse*

por medio de una "síntesis de valores". Esta idea se hallaba ya —aunque deficientemente formulada— en la teoría aristotélica del "término medio", y Hartmann la desarrolla admirablemente, aunque insistiendo en el carácter hipotético de sus afirmaciones centrales. (Cfr. E, *cap. 28)*

La Metafísica de las costumbres *aborda la vieja y difícil cuestión del "libre arbitrio"* (Willensfreiheit). *Este constituye la instancia que, más allá del mero "sentimiento del valor", determina la conducta humana frente a los valores: la mera captación de éstos no implica su "realización", ya que el hombre puede también no realizarlos. En esto reside, precisamente, la libertad humana, con la que se conectan esencialmente los valores morales. La libertad presenta dos "antinomias" fundamentales. La primera es la "antinomia causal"* (Kausalantinomie), *esto es, la aparente incompatibilidad de la libertad con la determinación causal. Kant la resolvió parcialmente con su concepto positivo de la libertad, es decir, entendiéndola como una forma especial de determinación —precisamente, la forma teleológica, que estaría ausente en la determinación causal natural—, proveniente del mundo inteligible. La libertad, según esto, constituiría toda una legalidad que marcha paralela a la legalidad natural: al proponerse fines y tratar de realizarlos, el hombre introduce en el mundo empírico una determinación teleológica. Pero esta solución kantiana sólo disipa una parte del problema de la libertad. Demuestra la "autonomía de la* razón"; *asegura la "libertad trascendental", pero no la libertad de la* persona moral, *que se halla en el individuo humano real. Queda por explicar la libertad de la persona frente a la ley moral. Advertimos así el doble aspecto del problema: libertad frente al ser y libertad frente al deber ser. Kant resuelve el primer aspecto, pero complica el segundo, que constituye la segunda antinomia: la "antinomia del deber ser"* (Sollensantinomie). *Si la voluntad estuviera forzada por el deber ser, ya no sería una voluntad moral, pues no sería responsable de su decisión. Se trata, pues, de una antinomia entre el deber* (Sollen) *y el querer* (Wollen). *Fichte*

había advertido esta antinomia, pero propuso, según Hartmann, una solución "especulativa" que aniquilaba la libertad. También las teorías de Schelling, Leibniz y Schopenhauer contienen, junto a aportes esclarecedores, errores que Hartmann somete a una crítica rigurosa, tras la cual expone las seis aporías propias del problema de la libertad moral. Ellas permiten plantear todavía una tercera antinomia de la libertad, que se establece entre los contenidos de las dos primeras: ambas exigen solución; pero, al margen de las dificultades que cada una ofrece para ser resuelta, ocurre que la solución de cualquiera de ellas es incompatible con la solución de la otra. En este antagonismo consiste precisamente la tercera antinomia. Hay, en definitiva, un residuo metafísico que ya no puede ser totalmente resuelto.

En el capítulo 85, último de la Etica, *expone Hartmann las cinco "antinomias" entre la ética y la religión: 1) entre la "tendencia al más allá", propia de la religión, y la "tendencia al más acá", propia de la ética; 2) entre la voluntad humana y la voluntad divina; 3) entre Dios como valor absoluto (al que se subordinarían todos los valores) y la autonomía de los demás valores; 4) entre la Providencia y el libre arbitrio humano; y 5) entre la posibilidad religiosa del perdón del "pecado" y la imposibilidad ética de la anulación de la culpabilidad moral (que degradaría al hombre en su carácter de ser responsable; lo desconocería como "persona"). Todas estas antinomias son insolubles. Hartmann insiste así en su oposición a toda doctrina teísta; tiene, sin embargo, la prudencia de no declarar expresamente una posición "ateísta" que, como tal "posición", podría ser acusada de prematura y "constructiva", ya que se trata sin duda de un problema caracterizable como "no soluble hasta el fin". Quizá por eso sea también, entre todas las cuestiones filosóficas tradicionales, la única que, por las pocas referencias que Hartmann le dedica, ha quedado prácticamente excluida del amplio ámbito de sus investigaciones.*

R. M.

La selección que sigue tiene intención didáctica, en el sentido de que se han buscado fragmentos fundamentales, cuya cabal comprensión permite introducirse en el pensamiento de Hartmann e iniciar fácilmente ulteriores estudios más profundos acerca del todo orgánico de dicho pensamiento.

Nos pertenece la traducción de algunos fragmentos; pero hemos utilizado muchas otras traducciones, indicando en cada caso el nombre del traductor. Todas éstas fueron atentamente cotejadas con los originales y, cuando lo creímos necesario —ya fuere por discrepancia de criterio, por advertir errores de imprenta, etcétera, pero, sobre todo, con el fin de *unificar la terminología* respecto de las palabras técnicas propias del lenguaje hartmanniano—, hemos introducido pequeños retoques, que en ningún caso afectan esencialmente el contenido.

Los corchetes [ ], usados en algunos títulos, encierran agregados aclaratorios, que no figuran en el fragmento original.

Las obras de Hartmann que se mencionan en el estudio, como las que se han empleado para la selección de los textos, se citan con las siguientes abreviaturas:

ARW: *Der Aufbau der realen Welt*
E: *Ethik*
EP: *Einführung in die Philosophie*
GO: *Zur Grundlegung der Ontologie*
ME: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*
MW: *Möglichkeit und Wirklichkeit*
NWO: *Neue Wege der Ontologie*
PN: *Philosophie der Natur*
PGS: *Das Problem des geistigen Seins*
SS: *Systematische Selbstdarstellung* [Autoexposición sistemática, incluida en el tomo I de los *Kleinere Schriften* pp. 1-51]

R. M.

1. [El método]

El tiempo de los sistemas e ismos ha pasado. Es cierto que aún viven algunos de ellos; pero se trata de una vida débil, de imitación. No es ahí donde se halla la auténtica filosofía de la época. Los signos del cambio de orientación son patentes. El pensar sistemático se halla en vías de una revolución; se aparta de lo constructivo y se retrae a un camino más sencillo y modesto, pero también más seguro, de investigación pura. A esta revolución se la puede designar como la gran desembriaguez (*Ernüchterung)* de la filosofía. Esta recorre, así, justamente el mismo camino por el que la han precedido muchas ciencias especiales. El período de la desembriaguez fue siempre un período de gran prosperidad, y también a la filosofía le es lícito aguardar con toda confianza el advenimiento de la propia prosperidad. El síntoma de esto se encuentra precisamente en la extinción de las producciones especulativas pomposas, que hoy muchos sienten como decadencia de la filosofía.

Tampoco faltan síntomas positivos. Desde hace un tiempo se ha comenzado a trabajar en ese nuevo espíritu. Es bien conocida la saludable tendencia que exige volver a los fenómenos. No sólo la estrecha "fenomenología" se encuentra en este camino. Ella sólo tiene el mérito de haber dado expresión metodológica a una extendida tendencia. En este caso revive, en realidad, una de las más antiguas tendencias de investigación. La fenomenología profesional, precisamente, ha exagerado ese principio. Se atiene a los fenómenos descriptos en cuanto tales; cree que con la "mostración" (*"Aufzeigen"*) de lo general se tiene ya la esencia de la cosa, y declara absoluta a dicha esencia. Con esto se desconocen los problemas ínsitos en los fenómenos. Tales problemas son así, incluso, resueltos metafísicamen-

te de antemano, bajo el pretexto de la neutralidad fenomenológica.

La verdadera tendencia filosófica en este movimiento es mucho más radical. Para ella el mostrar y el describir son sólo un grado preliminar de la investigación, un paso, un medio de recuperar en su originalidad las cuestiones fundamentales. Sólo cuando se aclara esta relación, se justifica aquello que en la fenomenología es capaz de vivir. Quien se conforma con la "descripción de esencias" finge, lo quiera o no, resolver problemas que han sido comprendidos a medias, y recae con ello inconscientemente en el atavismo de los sistemas. Termina precisamente allí donde tiene que comenzar el auténtico trabajo.

El pensar sistemático alcanza de este modo una estructura perfectamente determinada y estratificada. En medio de toda su variedad de contenidos tiene que recorrer tres grados. La filosofía debe partir, en todos los ámbitos, de una fiel descripción de los fenómenos. Después, y en correspondencia con el estado de cada investigación, tiene que poner de relieve los problemas, en cuanto éstos constituyen lo incomprendido en los fenómenos; es decir, debe plantear claramente las aporías naturales. En esta fase ella es aporética. Sólo en tercer lugar puede dirigirse a la solución de las aporías, o sea: avanzar hacia la teoría.

Esta progresión: fenomenología, aporética y teoría, no puede abreviarse. Los dos primeros grados constituyen, cada uno de por sí, un amplio campo de trabajo, una ciencia completa. Y justamente por el hecho de que no son lo definitivo y auténtico, recae sobre ellos el mayor énfasis. Deben trabajar en el campo en que pecaron los sistemas constructivos, campo en el cual, precisamente, no ahondaron demasiado, y por eso las teorías estuvieron sostenidas sobre pies débiles. Se trata de elaborar fundamentos sólidos; no los fundamentos objetivos de la teoría (que deben más bien encontrarse cuando comienza el tratamiento de las aporías), sino los puntos de partida del conocimiento, en cuanto éste sea

algo más que una descripción de lo que se ha encontrado.

En lo que se refiere al tercer grado, éste tiene que ser sólo un tratamiento de las aporías destacadas previamente, y ello sobre la base de lo que se encuentra en los fenómenos. Semejante tratamiento u operación no es, sin más, una "solución" de las aporías, sino que sólo puede proponerse alcanzar la solución. No puede decirse de antemano cómo será ésta, ni tampoco, si, en definitiva, habrá alguna solución posible. La operación de las aporías es algo muy distinto cuando se puede apoyar en un neto trabajo previo realizado en el fenómeno y en el problema, que cuando se parte directamente de lo que se supone dado. Los problemas encarados con criterio ingenuo están en su mayor parte mal planteados y sólo se los aborda de un modo periférico. Se confunde el planteamiento condicionado del problema con su contenido objetivo. Así es como pasan inadvertidas aporías muy artificiales y se ocultan las naturales. Pero, ante todo, sólo después de un consumado trabajo de la aporética es posible devolver a la "teoría" su propio y originario sentido.

Teoría significa "contemplación" (*"Schau"*). Hoy casi se lo ha olvidado. Aristóteles la pensó como un puro contemplar. Su sentido, por tanto, no es el de doctrina ni el de sistema, ni tampoco el de algo así como explicación o fundamentación. Su sentido es solamente el del contemplar penetrante, de la intelección pura como tal, en la medida en que ésta, en virtud de un amplio mirar en torno, ve más que el ingenuo mirar unilateral. Teoría, en sentido eminente, es la visión global de lo que se contempla atendiendo desde todas las perspectivas a la diversidad del objeto. Es obvio que reside en ella, por tanto, una tendencia natural hacia el sistema. Pero, precisamente, sólo la tendencia, y no la anticipación, como tampoco la garantía para que el pensamiento finito desemboque en un sistema.

SS, págs. 8 a 10. - Trad. Ricardo Maliandi.

2. [Caracterización general de la investigación gnoseológica]

Las investigaciones que a continuación se exponen parten de la concepción de que el conocimiento no es creación, producción o generación de un objeto, como quiere enseñarnos el idealismo de antiguo y nuevo cuño, sino una aprehensión de algo que existe aun antes de todo conocimiento y es independiente de éste.

Dada la formidable inversión de trabajo especulativo que los más sagaces propulsores de la teoría del conocimiento hicieron para demostrar lo contrario, no dejará de ofrecer sus dificultades el preservar de interpretaciones erróneas la tesis de este punto de partida, en sí sencilla y en modo alguno equívoca para quien esté libre de prejuicios, sobre todo porque los adversarios idealistas se sentirán inclinados a concebirla como testimonio de un punto de vista que mediante su argumentación desvirtuaron y dejaron atrás tiempo ha —sea cual fuere la calificación que prefieran darle: realismo "ingenuo" o "acrítico", o dogmatismo empirista o metafísico. El repertorio de puntos de vista históricamente cristalizados es múltiple, y nada más fácil para oponerse a una nueva tentativa que calificarla y rápidamente aplicándole una de esas denominaciones generales ya hechas, que se tiene cómodamente a la disposición y están realmente superadas.

Naturalmente [la tesis de que el conocer no es producir sino aprehender], no está entendida en el sentido de que la suposión metafísica del idealismo deba ceder su lugar a otra realista igualmente metafísica; antes bien, debe interpretarse en la acepción llana de un estado de cosas existente en el fenómeno del conocimiento, anterior a todo examen fundado en puntos de vista. La concepción natural del fenómeno del conocimiento se caracteriza precisamente por ese "aprehender"; coincide con aquel "realismo empírico" que aun el extremo idealismo trascendental no puede dejar de mantener e

incluso de justificar expresamente por su parte. Este realismo natural y modesto no puede ofrecer dudas desde ningún punto de vista; lo dudoso es siempre solamente su interpretación ulterior, o bien su disolución bajo puntos de vista "superiores". Y así como desde Kant es un "escándalo de la filosofía" que este punto de partida común de toda teoría del conocimiento no se reconozca como realidad demostrable, así también nuestra tesis sólo pretende que se reserve provisionalmente toda prematura decisión arrogante y se reconozca lisa y llanamente una realidad escueta sin interpretaciones.

La posición inicial, más acá de realismo e idealismo, no pretende eludir la metafísica del problema, sino solamente la del punto de vista, que es artificial, producto de la teoría y expuesta a ser eliminada por la labor de la crítica, mientras que aquélla es natural, asentada sobre bases firmes, arraigada en el fenómeno, ineliminable, ineludible. Por lo que atañe al problema, la nueva investigación no pretende aventajar en nada al idealismo, pues en nada puede alterar la figura del problema la circunstancia de que en el estudio ulterior de éste se limite a considerar que el conocimiento es la aprehensión de un ser-en-sí o que se lo reduzca a un "producir", pues en ambos casos subsiste la proposición que constituye la tesis fundamental de toda disquisición ulterior: El problema del conocimiento no es psicológico ni lógico, sino, en el fondo, *metafísico*. No puede tratarse con los medios de la psicología ni con los de la lógica, sino solamente con los de una *metafísica del conocimiento* que es preciso trazar expresamente para ese objeto.

La tarea de una crítica de la razón a modo de metafísica del conocimiento, resulta perfectamente kantiana en la acepción más amplia de la palabra. La tesis de Kant: No hay metafísica sin crítica, sigue en vigor. La buscada metafísica del conocimiento no pretende dejar de ser crítica. Lo único que se requiere es poner frente a la tesis su antítesis natural: no hay crítica sin metafísica.

La teoría crítica del conocimiento, que pretendía ser un prolegómeno para toda metafísica que pudiera presentarse como ciencia, es lícita *en la medida en que* se dé clara cuenta de que ella misma está fundada metafísicamente y sólo así está en condiciones de considerar problemas metafísicos (como, por ejemplo, el de la "validez objetiva" de lo *a priori*). Mas precisamente de ese "en la medida en que" *(soweit)* se sigue notoriamente que sólo es la mitad de la verdad, uno solo de los aspectos de una correlación, que en este caso se requiere con el carácter de un todo. El reverso de su propia esencia consiste en que hay también una *metafísica crítica* que constituye el indispensable *prolegómeno de toda teoría del conocimiento* que, a título de ciencia, no sólo quiere abarcar la estructura lógica o la forma de manifestación psíquica del conocimiento, sino también el núcleo metafísico eternamente enigmático. Este último prolegómeno es "indispensable" en el sentido estricto en que, en general, la concatenación de pensamientos en una disquisición filosófica se hace indispensable, es decir, está incondicionalmente exigida e incluso ya trazada por la estructura misma del problema. El pensamiento se pone en juego aun allí donde la teoría no tiene conciencia de él, y aun cuando trata de evitarlo. La historia de la filosofía ofrece una profusión de proposiciones que corresponden al prolegómeno metafísico de la teoría del conocimiento, proposiciones que no sólo no resultaron anticuadas por obra de Kant y de sus prolegómenos supuestamente antimetafísicos, sino que más bien de esta suerte se enriquecieron con sus piezas esenciales, convirtiéndose notoriamente en apoyo central del edificio del conocimiento. Si de ahí se quiere sacar la modesta conclusión de que la crítica de la razón no es precisamente no-metafísica, o de que el neokantismo, deliberadamente no-metafísico, no es precisamente crítico, es evidente que eso sería el más insignificante fragmento de lo que la historia nos obliga a interpretar de otro modo en este momento de transición. Pero lo que en este caso interesa sobre todo, no es en absoluto lo histórico. Sistemáticamente, en cambio,

la serie de consecuencias se hace patente en una sola proposición que constituye su primer miembro: *La teoría del conocimiento supone la metafísica tanto como la metafísica supone la teoría del conocimiento;* ambas se condicionan mutuamente.

"Crítica" no puede significar ya el anclaje de todos los contenidos y leyes de contenidos en la conciencia —ni siquiera en una "conciencia en general"— sino la renuncia consciente a todo punto de vista preconcebido, tanto al subjetivismo y al idealismo como a cualquier otra postura metafísica. La investigación crítica tiene que elegir su punto de partida únicamente en el contenido de los problemas, *más acá de idealismo y realismo* y, a diferencia de la mayoría de las teorías existentes, apoya su concepción en la marcha efectiva de la investigación. La significación de estas inversiones del concepto de crítica se hará evidente a quienes se hayan percatado de que todo punto de vista, justamente en la medida en que es punto de vista, significa ya metafísica.

Ahora bien, teniendo presente que toda filosofía está obligada a adoptar un punto de vista, es necesario conceder también que toda filosofía tiene que ser necesariamente metafísica. Pero el concepto de metafísica así obtenido difiere muy esencialmente de aquella metafísica contra la cual se pronunció en su tiempo la crítica. Puede ser una metafísica crítica y científica. Su misión no es buscar a toda costa soluciones a sus problemas, lanzándose en caso necesario a las especulaciones más arriesgadas. Por el contrario, se trata de que elabore el *minimun de metafísica* necesario para el tratamiento de los problemas. Este *minimum* puede muy bien ser un residuo inevitable, críticamente equilibrado. Y lo será siempre que no rebase el contenido metafísico de los problemas mismos —en nuestro caso, del problema del conocimiento—, sino que sea sencillamente su mera elaboración. El arte de Aristóteles, de discutir problemas sin tratar de resolverlos a toda costa, el gran arte de la *aporética,* que antiguamen-

te dominó en todos los ámbitos de la filosofía, es un arte que los hombres de hoy hemos olvidado fundamentalmente. Tiene que aprenderse nuevamente desde sus cimientos. Es el camino natural, el único que se nos ofrece. La historia de la filosofía nos ha hecho ver con abrumadora certidumbre que las soluciones de problemas metafísicos nunca son sino muy relativamente convincentes. Pero dista mucho de haberse reconocido en la misma medida el hecho de que el análisis riguroso, puramente inquisitivo y orientador, del eterno acervo de problemas —análisis que no está constantemente al acecho de resultados para el sistema—, ha fomentado siempre, en medio de toda la sistemática pasajera, lo imperecedero, eternamente necesario y verdadero. Y esto es precisamente el reverso, más positivo y mucho más importante, de aquella experiencia histórica.

Quien de antemano aspira al sistema, se halla ya incapacitado para seguir imparcialmente el problema; a quien aborda un asunto con la representación del sistema, la investigación le resulta superflua. Por más que se repriman las exigencias del sistema, éstas se imponen de nuevo siempre demasiado pronto.

Si una investigación se sigue con rigurosa objetividad, se asegura con ello una aproximación concéntrica al sistema. La sistemática natural no proviene de la mente del filósofo, sino que subyace en el mismo acervo de problemas filosóficos. No quiere que se la construya, sino que se la descubra. Todo el secreto de su obtención estriba en el arte de dejar que este acervo de problemas hable puramente por sí solo, en arrancarle sus naturales estructuras sin adulterarlas con referencias artificiosas. Pero esto no puede ser jamás asunto de una investigación única, delimitada, por vasta y fundamental que sea. Es el desiderátum de toda filosofía; el individuo no puede hacer más que contribuir con su óbolo.

ME, Introducción. - Trad. J. Rovira Armengol.

3. [Las aporías del conocimiento]

a) *La aporía general del conocimiento*

El problema empieza ya con la escueta confrontación de sujeto y objeto. ¿Cómo puede existir entre los dos una *relación actual* a pesar de que sus esferas estén separadas entre sí, y de que cada una sea *trascendente* con respecto a la otra, de suerte que ambas existen también para sí, fuera de la relación? O bien la relación les es inesencial e inactual, o bien suprime su trascendencia.

Si sujeto y objeto, con todo su ser, fueran sólo cognoscente y conocido, y se circunscribieran a la relación de conocimiento, ésta podría concebirse como lo primordial. Sujeto y objeto no serían entonces sino factores subordinados a ella, polos de la relación, y en calidad de tales quedarían absorbidos por ella. Entonces *su unidad les sería esencial* y estaría puesta necesariamente con ellos; con el sujeto estaría puesto necesariamente el objeto y viceversa. Esta concepción es la propia de toda filosofía de la identidad; es errónea, porque no concuerda con el fenómeno. Pero si sujeto y objeto son *algo más* que cognoscente y conocido, si son recíprocamente trascendentes, si ambos tienen un ser-en-sí, entonces la relación de conocimiento es también trascendente. Y entonces cabe preguntar: ¿de dónde le viene a lo originariamente separado la unidad puesta por la relación? *¿Cómo es posible la relación?* Ya en este caso, en lo más externo y esquemático, el problema del conocimiento es metafísico.

Visto desde el sujeto, el conocimiento es una aprehensión del objeto. Ahora bien, el sujeto no puede ensanchar su propia esfera hasta el objeto; no puede abarcarlo e incorporárselo. Más bien tiene que efectuar sondeos más allá de su esfera hacia el objeto, tiene que salir de sí mismo y permanecer fuera de sí para poder aprehenderlo, pues sólo fuera de sí puede aprehender las determinaciones que produce en sí en la estructura del conocimiento, como determinaciones del objeto. Este *estar fuera-de-sí*

(Aussersichsein) propio del sujeto en la función del conocimiento constituye el enigma.

¿Cómo puede el sujeto salir de sí? Es propio de la esencia de la conciencia que ésta nunca capte otra cosa que no sean sus propios contenidos, que nunca se salga de su esfera. Este principio, que se conoce con la denominación de *"principio de la conciencia"*, dice lo siguiente: Cuando la conciencia pone algo como existente fuera de ella, eso está, en realidad, puesto, pensado, intuido, sentido *sólo en ella.* Ella convierte lo que es independiente de ella, lo que ella menciona, y justamente por el hecho de que lo menciona, en algo dependiente —vale decir: en algo meramente mencionado. La *inmanencia del poner (Setzen)* es por así decir más fuerte que la intención de lo trascendente. La conciencia, a pesar de toda la objetividad de lo pensado, no logra salir fuera de ese cerco de hierro, del "círculo del pensar". Permanece eternamente *prisionera en sí misma,* supeditada al único mundo de sus posiciones y representaciones.

Este encerrarse escéptico-subjetivista de la conciencia respecto a todo lo que le es trascendente, no es de origen empírico y, por consiguiente, tampoco puede refutarse empíricamente; tampoco se incorpora desde fuera al fenómeno del conocimiento, sino que crece en su campo más propio, surge *a priori* de sus rasgos esenciales. Es indisolublemente inherente al concepto de sujeto, particularmente en atención al hecho de que éste no se reduce a la función de conocimiento, sino que tiene en sí el atributo de "ser para sí".

Aquí tropezamos ineluctablemente con una antinomia de la conciencia. El "ser-fuera-de-sí" del sujeto en la función del conocimiento no es compatible con su "estar-prisionero-en-sí-mismo".

Tesis: La conciencia *tiene que* salir de sí en tanto aprehende algo fuera de sí, es decir, en tanto es conciencia *cognoscente.*

Antítesis: La conciencia no puede salir de sí en tanto sólo puede aprehender sus contenidos, es decir, en tanto es *conciencia* cognoscente.

La contradicción existe, pues, entre la esencia del

conocer y la de la conciencia. Es ineludible, porque sólo una conciencia puede tener conocimiento. Por consiguiente, o bien la esencia del conocimiento queda eliminada en el principio de la conciencia, o bien éste queda anulado en el fenómeno del conocimiento.

Visto desde el objeto, el conocimiento es la transferencia de las determinaciones del objeto al sujeto y la determinación indirecta en la imagen del sujeto por medio de ellas. Esa transferencia del objeto al sujeto es tan enigmática como la salida del sujeto de sí mismo. Aunque el objeto no esté prisionero en su esfera, la *entrada en la esfera del sujeto* le está *vedada* por la esencia de la relación de conocimiento. ¿Cómo puede el objeto reproducir en el sujeto sus determinaciones en una imagen, si él mismo *no pasa al sujeto*, si él mismo no se torna imagen, sino que sigue siendo trascendente frente a él y en el acto de conocimiento se distingue claramente de la imagen y es nombrado como ente-en-sí? Esta aporía es pasada por alto en toda filosofía de la inmanencia porque en ésta se pasa por alto como fenómeno la conciencia del ser-en-sí que acompaña a toda conciencia del objeto.

En consecuencia, la antinomia de la conciencia reaparece aquí en su reverso: como *antinomia del objeto*.

Tesis: Las determinaciones del objeto tienen que transferirse de algún modo al sujeto en la medida en que hay conocimiento; la imagen en el sujeto sólo puede ser "objetiva", es decir, ostentar los rasgos del objeto, si éste puede transmitírselos de alguna manera; mas en esa transmisión ya se ha *quebrantado* la trascendencia del objeto para el sujeto.

Antítesis: Las determinaciones del objeto no pueden transferirse a la imagen en el sujeto; siguen siendo trascendentes a la esfera del sujeto, pues en la conciencia del objeto no se quebranta la trascendencia del objeto para el sujeto, sino que sigue intacta. Ella nombra el objeto precisamente como ente-en-sí, que se muestra indiferente al hecho de que se le conozca.

La contradicción existe en este caso entre la esen-

cia del conocimiento y la de su objeto. Es inevitable, porque sólo un objeto puede conocerse, o sea, porque el conocimiento sólo puede ser conocimiento de un objeto. O bien el fenómeno del conocimiento se anula en la trascendencia del objeto, la cual es precisamente lo propio de este fenómeno, o bien la trascendencia del objeto se anula en el fenómeno del conocimiento.

ME, cap. 6 a. - Trad. J. Rovira Armengol.

b) [*Las aporías particulares del conocimiento*]

Ante una observación más detallada, el enigma se divide en una serie de aporías particulares, que contienen un residuo irracional; vale decir: que son aporías metafísicas.

1) El conocimiento *a posteriori* consiste en el ser-dado *(Gegebenheit)* intuitivo del caso particular, del hecho. Pero, ¿cómo es posible este ser-dado si, no obstante, el objeto sigue siendo trascendente y de ningún modo penetra en la conciencia?

2) En el conocimiento *a priori* se halla el saber sobre algo general, cuyos casos particulares no están dados. Se sabe algo sobre el caso particular ya antes de que se dé, e incluso saltando por encima de su ser-dado. ¿Cómo es esto posible? Si se acude aquí a la legalidad que la conciencia sólo encuentra o ve en sí misma, surge entonces la pregunta: ¿cómo puede la ley vista íntimamente corresponder a una realidad que, sin embargo, existe en sí, independientemente del sujeto y su contemplación? ¿Cómo puede tener "validez objetiva" lo que está añadido e interpretado por el sujeto? La vieja cuestión de la deducción trascendental, que en las sutilezas de tal deducción no pudo ser resuelta de ninguna manera, es la que ahora exige solución.

3) Si, además, la verdad es la relación trascendente de la adecuación con el objeto que es en sí, ¿cómo puede saber entonces el sujeto acerca de la verdad o falsedad de su representación? Para ello habría que poder comparar la representación con el objeto; pero esto es imposible, pues el objeto se le

da sólo en la representación. ¿Cómo puede haber, entonces, un criterio de la verdad?

4) ¿Cómo es posible que tengamos un saber acerca de lo que no sabemos? Semejante saber se presenta en todo planteamiento de problemas. La conciencia del problema es conocimiento de lo desconocido en cuanto desconocido. Se halla todavía, evidentemente, más acá de la objetización (*Objektion*). Y sin embargo el ente, por el cual se pregunta, está convertido ya en objeto de la pregunta. ¿Hay entonces una objetización de lo transobjetivo, en la que la transobjetividad no es anulada sino conservada? ¿Y cómo es ella posible?

5) El problema exige la solución; la conciencia de lo inadecuado exige adecuación. El conocimiento no se detiene. Pero, ¿cómo es posible reducir lo desconocido a lo conocido, lo transobjetivo a la objetización? Preguntando de otro modo: ¿cómo puede el conocimiento moverse espontáneamente hacia su objeto, advertido de antemano, por así decir, en la conciencia del problema? ¿Cómo puede aproximarse a la aprehensión?

SS, págs. 21 y 22. - Trad. R. Maliandi.

c) [*"Tratamiento" de las aporías*]

Todas estas cuestiones son evidentemente metafísicas. Todas tienen que ver con la trascendencia de la relación gnoseológica misma. Una teoría del conocimiento que quiera hacer justicia a su propio cometido, no puede ser psicología ni lógica del conocimiento, ni tampoco una mera fenomenología o teoría de la conciencia cognoscente. Tiene que ser una metafísica del conocimiento; y para poder serlo, tiene que estar fundada ontológicamente. Ya la aporía fundamental lo exige: en la relación del sujeto con un objeto que tiene carácter de ente, se esconde justamente una relación ontológica. El sujeto, en cuanto real, se encuentra en el mundo real común en medio de las cosas que son o pueden llegar a ser su objeto externo. Está allí inmerso y siempre vinculado con tales cosas y sucesos por re-

laciones que se entrelazan diversamente unas con otras; ha nacido dentro de este mundo; está en relaciones reales con otros sujetos, con la comunidad y con las cosas; los experimenta con suprema actualidad, es decir: como poderes en su vida, que lo configuran, condicionan, refrenan o influyen, y a los cuales necesita. La vida se sucede en una única gran conexión del padecer y el actuar, y en este nexo vital la relación de conocimiento es sólo una relación parcial. Pero esta relación parcial es absolutamente real, no menos que todas las otras formas del padecer y el actuar. Esta realidad se muestra claramente en el hecho de que el conocimiento se desarrolla, crece, madura, tiene su principio y su fin en el proceso temporal. Sólo por eso puede haber también una historia del conocimiento. Todo acontecer histórico, en efecto, es acontecer real. Pero la más cabal característica ontológica del conocimiento no está aún dada con esto. De lo que en ella se trata es de mostrar las notas específicas de esta relación real en su diferencia respecto de otras relaciones reales.

Lo mismo que en la cuestión fundamental ocurre con las aporías particulares. Si se quiere comprender el ser-dado *a posteriori*, se debe analizar la relación ontológica que se halla en la percepción. Se llega así infaliblemente a la relación cuerpo-alma. Esta es una relación ontológica y, en verdad, real, pues ambos miembros son reales. Lo que se necesita es, entonces, comprender en esta relación la unidad que se halla tras la dualidad. Se tiene la base para ello cuando se comprende suficientemente la esfera de lo real. Con esto no se resolverá todavía la cuestión; pero sobre esta base se puede superar el antiguo planteamiento de la cuestión central metafísica con una serie de importantes intelecciones. Nos encontramos aquí con las tendencias de la psicología novísima, que ha desarrollado todo lo referente a esa pregunta de una manera análoga.

Igual sucede con el problema del conocimiento *a priori*. Si se pretende que lo contemplado de un modo general —por ejemplo, una legalidad obvia— es adecuado a los casos reales, se está suponiendo que

esa legalidad no rige sólo para el conocimiento, sino también para lo real que constituye el objeto del conocimiento. Por tanto, las categorías en las cuales se apoya el conocimiento *a priori* con "validez objetiva", tienen que ser, al mismo tiempo, categorías de lo real. Con esta determinación básica se alcanza el auténtico aunque a menudo ignorado sentido de lo que Kant denomina el "principio supremo de todos los juicios sintéticos", el cual expresa que la validez objetiva en un juicio sintético a priori se cumple sólo en la medida en que las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia. El sentido de esta proposición no es idealista, sino ontológico: vincula el ser de la cosa con el saber *a priori* acerca de esta cosa. Permite así inferir una identidad trascendente de las categorías que es, por su parte, el supuesto metafísico del conocimiento *a priori*.

Más claramente aún puede verse la base ontológica en el problema del criterio. Si la verdad es la adecuación al objeto trascendente, toda reflexión sobre la verdad y el error conducirá al ente en cuanto tal, es decir, como él es en sí, con independencia del conocimiento. La relación concreta entre la representación y el objeto no puede ser aprehensible como una característica que se compruebe más fácilmente en la representación misma. Por eso no puede haber un criterio inmediato ni absoluto. Pero puede haber muy bien un criterio relativo, en tanto los elementos de la representación, que son independientes, coincidan entre sí o puedan hallarse en discrepancia. La discrepancia mostrará siempre, indirectamente, una fuente de error; pero si la concordancia abarca muchos elementos independientes, tendrá que ser un signo de la adecuación a la cosa. La convergencia concreta dentro de la representación no puede ser casual, sino que debe tener su fundamento ontológico. Y éste sólo puede hallarse en el ser-así (*Sosein*) del objeto.

Un paso más allá se va todavía con la aporía de la conciencia del problema. El idealismo entendía el progreso del conocimiento como la disolución del ob-

jeto en las diversas fases del conocimiento. Pero si se observa con más rigor el fenómeno del avance progresivo, resulta una consecuencia opuesta. El progreso no afecta para nada al objeto, que permanece como era desde el comienzo, y que constituye el valor límite al cual se aproxima dicho progreso. Pero las fases son los valores de aproximación, que consisten meramente en la representación. Cada fase no es más que un conocimiento parcial, ya que siempre una parte del objeto permanece desconocida. En contraposición con lo conocido (objetizado), se puede designar este residuo desconocido como lo transobjetivo en el objeto. El progreso es, entonces, el desplazamiento del límite de objetización en el objeto total.

Pero esto no quiere decir que el propio límite de objetización sea ilimitadamente desplazable. Más bien es de esperar que haya un segundo límite que limita al progreso mismo. Lo que está más allá de este segundo límite es lo incognoscible, transinteligible (lo gnoseológicamente irracional). Muchos signos atestiguan el hecho de que hay una tal delimitación del conocimiento posible; así, por ejemplo, la indemostrabilidad de los primeros principios en todos los ámbitos, la presencia de sustratos en todas las capas del ente, o la eterna enigmaticidad de las formas fundamentales del ser (existencia, vida, conciencia, espíritu, libertad, determinación, etcétera). El problema y el progreso son aquellos fenómenos parciales del conocimiento que más imperiosamente señalan lo que sobrepasa la inmanencia del conocimiento. Ambos vinculan sensiblemente la conciencia al ente desconocido. La conciencia del problema tiene todo su sentido en ser conciencia de eso desconocido en cuanto tal. Se caracteriza por no detenerse tampoco ante el segundo límite, ya que puede ser también conciencia de lo irracional. En efecto, ella no significa conocimiento de aquello a lo cual se refiere al preguntar.

De este modo, a partir de lo expuesto, se comprende entonces lo que atañe a los problemas metafísicos. Tal comprensión tiene lugar sobre la base de la relación ontológica que se representa en la re-

lación gnoseológica. Los problemas metafísicos son aquellos que no pueden resolverse completamente. Esto significa, expresado gnoseológicamente, que son aquellos cuyo objeto contiene un residuo transinteligible. El conocimiento, al plantear tales problemas, se trasciende a sí mismo. Lo hace forzosa y consecuentemente; pues los problemas que le corresponden no los ha hecho él, sino que se le imponen a través del ser-así *(Sosein)* del mundo en que está. No puede pasar por alto esos problemas, pero tampoco puede resolverlos. Tiene, pues, que reconocerlos y perseverar continuamente en ellos. Pero el progreso sólo puede acercarlo paso a paso al pleno contenido del objeto, sin agotarlo nunca totalmente.

SS, págs. 22 a 24. - Trad. R. Maliandi.

EL PROBLEMA ONTOLOGICO

1. La cuestión ontológica fundamental

La ontología empieza en una cierta posición, más acá de los problemas metafísicos así como de la oposición entre los puntos de vista y los sistemas filosóficos.

Cabría pensar que esta posición de más acá encontraría necesariamente sus límites en la oposición metafísica del idealismo y el realismo, al menos en la medida en que esta oposición es una oposición puramente teorética. Es, en efecto, una oposición concerniente a la relación del ente con el sujeto. Es obvio que el ser será algo distinto si existe sólo "para" el sujeto, que si existe independientemente de éste. Pero además el ser resultaría modificado según que se tratase del sujeto empírico o de algún sujeto al que éste se subordine.

Mas no es del todo así. Sin duda que la distinción anterior afecta muy esencialmente a la ontología, pero no de tal modo que ésta hubiese de suyo de tomar posición aquí. Lo que pasa es más bien que al avanzar la ontología hace posible, y solo paulatinamente, tomar posición también en esta cuestión. Los fenómenos del ser, tomados puramente en cuanto tales, no requieren, en cambio, absolutamente ninguna decisión previa en este punto. Se comportan tan indiferentemente con el idealismo y el realismo como con el teísmo y el panteísmo. La mejor prueba de esto es el hecho de que las teorías idealistas, en todo tiempo y en toda circunstancia, tienen que ver con los mismos fenómenos del ser que las realistas. Su afán es, en la misma medida que el del realismo, comprender la esencia del llamado mundo real, juntamente con el modo de la realidad propio de éste. Y cuando explican cómo este mundo es un "mero fenómeno", o incluso una apariencia vacía y un engaño, ello es, justamente y a pesar de todo, una interpretación de los fenómenos, una explicación; es una teoría que acomete el problema

del ser, pero en ningún sentido una eliminación de ese problema.

En cuanto al punto de partida de la ontología, no se trata de si tiene razón el idealismo con su interpretación. Aquí sólo una cosa es de importancia: empezar por aprehender satisfactoriamente el fenómeno que éste interpreta y perfilarlo sin tomar en cuenta ninguna interpretación ulterior. Es un error pensar que con esto ya se pisa el terreno del realismo y se prejuzga de toda futura interpretación. Tal error se debe a que el fenómeno es un fenómeno del ser y se está habituado a entender el ser como ser en sí.

Contrariamente, hay que afirmar que en principio existe muy bien la posibilidad de comprender todo ser ostensible —y justamente también el de un "ente en cuanto tal"— como referido a un sujeto. Entonces sólo queda abierta la cuestión de si se trata de una genuina comprensión o de una comprensión errónea. [...] En el punto de partida de la investigación no es posible tomar una decisión previa.

El ser y el ente se distinguen exactamente como la verdad y lo verdadero, la efectividad *(Wirklichkeit)* y lo efectivo, la realidad y lo real. Hay muchas cosas que son verdaderas, pero el "ser verdadero" *(Wahrsein)* mismo de estas cosas es uno y el mismo; el hablar de "verdades" en plural es filosóficamente equívoco y debiera evitarse. De igual modo es equívoco hablar de efectividades, realidades, etcétera. Cosas efectivas hay muchas; su efectividad es una, es un idéntico modo de ser.

Así es también con el ente y el ser. Es menester perder el hábito de confundir el uno con el otro. Tal es la primera condición de todo ahondamiento ulterior. El ser del ente es uno, por múltiple que sea este último. Pero todas las ulteriores diferenciaciones del ser son tan sólo especificaciones de la manera de ser.

Los antiguos no captaron claramente, en modo alguno, la distinción entre ὄν y εἶναι, aun cuando

el lenguaje se la ponía en la mano; y menos aún la desarrollaron en sus investigaciones. Esto es válido ya en Parménides, pero no es menos válido en Platón y Aristóteles. La Edad Media, que siguió las huellas de éstos, no lo hizo mejor. Dio su preferencia a la cuestión del *ens* sobre la del *esse*, pero sin distinguirlas correctamente. De aquí procede la confusión de los conceptos ontológicos que se ha vuelto usual y que aun hoy hace difícil plantear sin ambigüedad muchos problemas.

Sin embargo, no es necesario disculpar, ni mucho menos, esta confusión. En la práctica es naturalmente imposible abordar el problema del ser sin investigar el ente. Tampoco se requeriría, en manera alguna, separar el uno del otro. Cabe entender tranquilamente la fundamental cuestión del ente como cuestión del ser, pues éste es, con toda evidencia, lo idéntico en la multiplicidad del ente. Sólo se necesita tener a la vista la distinción. Y esto significa que no hay que preguntar, digamos, por un "ente" único situado por detrás de la multiplicidad de todos los entes —lo cual significaría por anticipado la búsqueda de una sustancia, de un absoluto, o de cualquier otro principio de unidad, y éste mismo necesitaría tener a su vez un ser—, sino que hay que preguntar por lo que en los entes se encierra de general, entendido en simple sentido óntico. Mas esto es el ser.

Entendido formalmente, el problema fundamental de la ontología no es, entonces, el del ente, sino el del ser de éste. Pero no debe asombrar a nadie que justamente por ello haya de comenzarse por el ente. El comienzo y la dirección de una cuestión, en efecto, no son una misma cosa.

GO, cap. 1, a-b. - Trad. José Gaos.

2. [Los "momentos" del ser]

a) *El "que"* (Dass) *y el "qué"* (Was) *del ente. La* "quidditas"

Si se quiere evitar la ambigüedad que trae consigo la peculiar relación de los dos pares de contra-

rios ["ideal-real" y "esencia-existencia"], es necesario eliminar provisionalmente los sobrecargados conceptos de *essentia* y *existentia*, e introducir otros en su lugar. A este fin se ofrecen en la terminología de uso corriente los conceptos de "ser así" *(Sosein)* y "ser ahí" *(Dasein)*. Sin duda que proceden de una terminología de orientación más bien lógica; pero en su sentido rigurosamente literal aciertan muy exactamente con la oposición ontológica de la que aquí se trata. Por el lado de las formas sintácticas son bien conocidos como distinción del "que" y el "qué".

En todo ente hay un momento de "ser ahí". Por éste hay que entender el puro hecho de "que algo es". Y en todo ente hay un momento de "ser así". En éste cuenta todo lo que constituye su determinación o especificación, todo lo que tiene de común con otros o aquello por lo que se diferencia de otros; en suma, todo "lo que él es". Frente al "que", abarca este "qué" el contenido entero, y lo abarca hasta la diferenciación más individual. Es la *essentia* ampliada hasta ser la *quidditas*, en la que está acogido también todo lo accidental. También puede decirse que es la *essentia* a la que se ha hecho descender de la altura de su exclusiva generalidad e idealidad, para hacerla entrar en la vida, incluso en la cotidiana, o, por decirlo así, la *essentia* despotenciada. La despotenciación es justamente la eliminación de las ambiciones metafísicas de alto vuelo.

El apartamiento respecto del problema estricto de la *essentia* no implica dejarlo completamente a un lado. Sólo se trata de conquistar para el problema una base más simple y ontológicamente más fundamental. La oposición del "ser ahí" y el "ser así" tiene, además de su trasparencia, todavía una triple ventaja. En primer término, no desempeña en ella papel alguno el límite entre lo general y lo individual. Existe un "que" también para lo más general, exactamente como existe un "qué" en lo más individual. También tratándose de leyes, por ejemplo, se trata siempre de si "son" o no son, es decir, de si existen, de si rigen o no en una esfera del ente. En segundo lugar, este existir, o el puro

"que", no coincide con la realidad, no se identifica con la existencia real; también el ser ideal tiene su especie de existencia, que no coincide con su ser formal. Y en tercer lugar, tampoco el "qué" se deja identificar con la idealidad. Dado que se remonta por encima de la esencialidad y penetra en todos los grados de la "inesencialidad", cruza también todos los niveles y especificaciones del mundo real.

El "ser así" y el "ser ahí" están, por tanto, en todo ente referidos el uno al otro, y sin embargo en una cierta independencia el uno del otro. Tiene perfecto sentido hablar de "qué" es algo, sin mirar "si" es. E igualmente, se puede sin contrasentido discutir "si" algo es, mientras se deja aún abierta la cuestión de "qué" sea. Esto tiene ciertamente sus límites. Pero en una primera aproximación, es justamente una cierta indiferencia mutua del "ser ahí" y el "ser así" lo que salta a los ojos en su relación.

Si en este sentido se reduce la oposición a una mera dualidad de anverso y reverso en el ente, nada hay que objetar a la distinción. Pertenece al fenómeno del ente en general. Pero precisamente por esto queda provisionalmente sin decidir si existe también más allá del fenómeno, en sí, es decir, en el ente mismo, más allá de toda fenomenicidad. Y no queda menos indeciso si la distinción es una distinción absoluta o una distinción relativa que se desplaza con el punto de vista, análogamente a la distinción de lo esencial y lo inesencial. Esto quiere decir que es todavía una cuestión la de si el "ser ahí" de algo es también un "ser así" de algo. Sólo bien pasan el uno al otro, en el ente mismo.

GO, cap. 11, d. - Trad. José Gaos.

b) *Identidad y distinción de los momentos del ser*

La tesis a la que todo converge aquí puede formularse de este modo: Todo "ser así" de algo "es" de suyo también un "ser ahí" de algo, y todo "ser ahí" de algo es también un "ser así" de algo. Sólo que el algo no es uno y el mismo en ambos casos.

El "ser ahí" del árbol en su lugar "es" de suyo un "ser así" del bosque, que sin él sería distinto; el "ser ahí" de la rama del árbol "es" un "ser así" del árbol; el "ser ahí" de la hoja de la rama "es" un "ser así" de la rama; el "ser ahí" del nervio de la hoja "es" un "ser así" de la hoja. Esta serie puede prolongarse por los dos lados; siempre es el "ser ahí" de lo uno a la vez "ser así" de lo otro. Pero también puede invertirse: el "ser así" de la hoja "es" el "ser ahí" del nervio, el "ser así" de la rama es el "ser ahí" de la hoja, etcétera. No sería lícito encontrar un obstáculo a esto en el hecho de que nunca sea sino un fragmento del "ser así" lo que consiste en el "ser ahí" de otra cosa. Pues no se trata en absoluto de la integridad del "ser así". Pero sí puede decirse que también los restantes fragmentos del "ser así" consisten de la misma manera en el "ser ahí" de cosas siempre nuevas.

Si se mira a un solo trozo aislado del ente, resultan separados en él el "ser así" y el "ser ahí". Si se fija la vista en el orden total del ser, es siempre —y además en un orden serial determinado— el "ser así" de lo uno ya también el "ser ahí" de lo otro. De esta manera se acerca la relación entre el "ser así" y el "ser ahí" en la totalidad del mundo a la identidad. Y como en esta identidad se trata de un continuo desplazamiento del ente, cabe llamarla una identidad continuamente desplazada.

Las cualidades puras, que no tienen el carácter de partes de un todo, no constituyen de ninguna suerte excepción. A verlo así sólo se opone el modo usual de expresarse, que separa el ser adjetivo, como un *mero* "ser así", del ser supuestamente sustancial. De hecho tienen los colores de las cosas, y asimismo su dureza, su elasticidad, forma espacial, movimiento o alteración, un "ser ahí" en ellas en el mismo sentido. El "ser ahí" no es un privilegio de las sustancias. "Hay", en efecto, las cualidades de lo sustancial exactamente en el mismo sentido en que hay sustancias. El lenguaje corriente está determinado por la concepción sustancial de las cosas reales. Pero el "ente en cuanto ente" no se agota en esta concepción. Y esta situación es indepen-

diente de cuáles entre las llamadas cualidades tengan verdadera realidad. Aquellas que no la tienen, o que sólo existen para una determinada manera de concebir o de intuir, tampoco entran en consideración como cualidades de la esfera real. Si, por ejemplo, los colores no son propiedades físicas, tampoco tienen, naturalmente, un "ser ahí" real. Pero entonces tampoco son un "ser así" real de las cosas reales.

La tesis: "Todo ser así es un ser ahí de algo" no puede invertirse. Al menos, no en estricta generalidad. No puede decirse con la misma razón que todo "ser ahí" sea un "ser así" de algo. El "ser ahí" del todo [del mundo] es una excepción. Y es también claro por qué es la excepción: el todo es el conjunto de cuanto "es ahí"; no puede "ser ahí" fuera de él nada en que él mismo fuese un "ser así".

En general, pues, es válida la inversión sólo "dentro" del mundo. Esto no es poco, pero es una generalidad limitada. Y como por su contenido está todo "ser ahí" particular encerrado en el "ser ahí" del mundo —o sea, en el caso excepcional—, ya que surge y sucumbe con el "ser ahí" del mundo, se presenta como ontológicamente importante justamente este caso límite y excepcional. Su peso se extiende mediatamente a todo "ser ahí" particular. Y el resultado es que en la oposición de los momentos del ser queda algo que no se agota en la identidad desplazada.

GO, cap. 19, a y e. - Trad. José Gaos.

3. [Los "modos" del ser]

a) [*Sentido del análisis modal*]

La gran cuestión de saber qué es en general "realidad" —es decir, cuál es propiamente la "manera de ser" de este mundo en eterno flujo que abarca nuestra vida, que nos produce y que pasa sobre nos-

otros—, esta cuestión sólo puede tratarse, si es que en definitiva es posible, de aquella manera que inaugura el análisis modal. Este análisis penetra en el edificio de la posibilidad y la efectividad, la necesidad y la contingencia, y de la relación *sui generis* en que entran unos con otros los modos dentro del curso del universo saca el aspecto ontológico íntimo del ser real en cuanto tal, que hace posible la definición positiva de éste, al menos indirectamente.

El contenido del mundo que se trata de conocer tiene sus raíces justamente en la especificación de los principios que reinan en él. Pártase, pues, de este mundo mismo o de su cognoscibilidad, siempre la investigación tendrá que ver con predicamentos destinados a apresar lo que en aquél tiene carácter de principios.

Los grados de la modalidad son las categorías más universales y fundamentales tanto del ente como también del conocimiento del ente. La investigación de ellas precede con todo derecho, por tanto, a la de las categorías dotadas de contenido.

Lo que significa "modal" no puede indicarse de antemano sino mediante la distinción de grados en los modos del ser mismo, distinción que por lo demás no es desconocida al pensar práctico, pero cuya exacta significación únicamente puede ponerse de manifiesto dentro de la investigación misma.

Es una investigación que nadie emprende fácilmente por ella misma. Ningún interés actual de la vida, ni directamente tampoco ninguno especultaivo dentro del círculo de los problemas filosóficos, depende del objeto del análisis modal; únicamente a mayor profundidad por debajo de estas esferas de intereses comienza el reino de este análisis. Y sin embargo, aunque de manera indirecta, son precisamente las cuestiones fundamentales de la metafísica las que se iluminan aclarando los problemas modales. A tales cuestiones pertenecen problemas como los de la razón suficiente, de la determinación total, de la *contingentia mundi,* de la esencia del devenir,

del deber ser, de la efectuación de lo no efectivo y de la posibilitación de lo imposible.

El análisis modal es, cuando se lo considera bien, toda una ciencia. Hasta ahora se lo ha cultivado sólo esporádicamente, de una manera parecida a como también la lógica fue una ciencia cultivada tan sólo esporádicamente antes de la primera ordenación que de ella realizara Aristóteles. Aquella ciencia no es quizá de menor significación filosófica que ésta. Pero ello únicamente puede hacerse visible cuando se la ataca en forma sistemática. Por el momento sólo cabe reconocer que es un dominio de sorpresas y rectificaciones, y no sólo en el aspecto ontológico. No conduce a ningún dogmatismo del ser, ni a preponderancia alguna de cualesquiera fuerzas pasivamente sustanciales que pongan límites a la actividad humana. Justamente está al servicio de la obra de emancipar de una sujeción mal entendida, es decir, aquella obra que es prolongación en línea recta de las aspiraciones de Kant y Fichte: abrir el camino a una filosofía —bien cimentada desde sus fundamentos— del hombre y del acto creador. Estas no son sin duda cosas que puedan saltar a la vista a la primera mirada; requieren la penosa marcha de un ahondamiento constante. Pero bien me parece que tan solo el análisis modal puede llevar a cabo semejante fundamentación. En efecto, sólo él está en situación de iluminar la oscuridad, antaño tan temida como evitada, del problema de la predeterminación. Mas en ningún punto fueron desde siempre más fatales que en éste los conceptos tradicionales de la antigua metafísica.

MW, Prólogo. - Trad. José Gaos.

b) *La ley modal fundamental*

Los modos relacionales son todos relativos a los modos absolutos. Sólo por esto hay que llamar a los últimos los modos "fundamentales".

O también, si se introducen los modos especiales

en la ley fundamental: la imposibilidad, la posibilidad y la necesidad son relativos a la efectividad y la inefectividad. Justamente por ello la efectividad y la inefectividad son los modos fundamentales.

Esta ley modal fundamental es válida en todas las esferas de posible gradación modal; más aun, es válida incluso para las significaciones populares, vagas e incoherentes, de los conceptos modales. Y además hay que entender su validez de esta manera: que en todas partes están los modos relacionales de una esfera referidos retroactivamente a la efectividad e inefectividad de la misma esfera.

[Relatividad "interna"]: Hay en la posibilidad, imposibilidad y necesidad una relación puramente interna por la que están enderezadas a un ser efectivo o a un ser inefectivo; es una relación que está contenida en el simple sentido modal de las tres, o sea, ni siquiera envuelta por la relacionalidad. [...] La imposibilidad de A significa que A no puede ser "efectivo"; la posibilidad de "A" significa que A puede ser "efectivo"; la necesidad de A significa que A tiene que ser "efectivo". En los tres casos es el ser efectivo de A lo que es imposible, posible o necesario. [...] En verdad son la posibilidad y la necesidad meros momentos modales de la relatividad del ser efectivo. Por eso se quedan del todo sin significación si falta el común punto de referencia, el modo fundamental.

[Relatividad "externa"]: ...reside en la referencia de los modos a otro ente de la misma esfera. Es una relatividad "externa". Y en tanto el otro ente al que retrae la referencia presenta a su vez el modo de la efectividad (o inefectividad), es también ésta una relatividad a los modos fundamentales. [...] Los tres modos relacionales tienen su condicionamiento "fuera de sí" [...]. Sólo son posibles dentro de un orden existente del ente (de cualquier esfera que sea), ocurriendo, pues, sólo allí donde impera algún *modus dependendi.*

MW, cap. 7. - Trad. José Gaos.

4. [Las "maneras" del ser]

a) *Nuevo concepto de la realidad*

Las verdaderas notas de la realidad no dependen de las categorías del espacio y de la materia, sino de las del tiempo y de la individualidad. Desde el punto de vista ontológico, el espacio y el tiempo no tienen, en absoluto, el mismo valor: el tiempo es una categoría mucho más fundamental que la del espacio. Sólo las cosas y los seres vivos son espaciales, incluyendo los procesos en que fluye su existencia; pero los procesos psíquicos y espirituales son, además, temporales. Todo lo real está en el tiempo; en el espacio sólo se halla una parte de la realidad: se podría decir que en él está la mitad del mundo real: la de sus formas inferiores.

Con la temporalidad se asocia indisolublemente la individualidad, que sólo consiste en el carácter de la singularidad y unicidad. Lo real es perecedero y por tanto irrepetible; siempre renace semejante a sí mismo, pero jamás idéntico. Tal cosa rige tanto para los acontecimientos históricos como para los movimientos cósmicos; tanto para las personas como para las cosas. Unicamente lo universal retorna; considerado en sí mismo, es intemporal, jamás deja de ser; o sea, es "eterno". En la antigua ontología, semejante intemporalidad fue entendida como la nota propia de un ser de jerarquía superior; y hasta como el único ser verdadero. Pero lo cierto es que carece de autonomía; es un mero ser "ideal". En efecto: lo universal sólo tiene realidad en los casos reales, es decir, temporales e individuales. Lo que antes se consideraba como el reino de la perfección, de las esencias, cuyas débiles copias eran las cosas, se revela ahora como el dominio del ser imperfecto, que sólo alcanza independencia por abstracción. Quizá aquí resida el más palpable contraste entre la nueva y la antigua ontología.

En el mundo real no hemos de ocuparnos, por cierto, de un sistema rígido; ni siquiera nos enfren-

tamos con un mundo desde todos los puntos de vista "ya concluido" que habría que aceptar como mero *factum* y en el cual nada nos quedaría por hacer. Creer que el ser se contrapone a la movilidad y al devenir es un viejo error. Esa oposición se planteó en los comienzos de la filosofía con los eléatas; ha sido después combatida de muchos modos, pero algo de ella se conservó en ciertas concepciones reaccionarias del siglo XIX, y todavía hoy lleva una existencia subterránea en el pensamiento de los que nada han aprendido de la historia de la filosofía.

El devenir no es en modo alguno opuesto al ser, sino que él mismo constituye una de sus especies. Todo lo real está en un permanente fluir, es decir, abarcado por un constante nacer y morir. La movilidad y el devenir constituyen la clase de ser, propia de lo real, con prescindencia de que se trate de cosas, seres vivos u hombres. La inmovilidad y rigidez sólo existen en las esencias ideales de la antigua ontología. Y si como primera tarea de la nueva ontología se presenta la determinación del modo de ser propio de lo real, eso significará, justamente, que hay que determinar la del devenir. La tarea es en sí misma compleja, pues según los grados o estratos de lo real el devenir adopta diferentes formas. Así, por ejemplo, la vitalidad —entendida como el proceso vital, en sí mismo complicado, de lo orgánico— se diferencia del simple movimiento físico-espacial. Del mismo modo, los procesos psíquicos se diferencian de los orgánicos y los histórico-espirituales de los psíquicos. Sin embargo, todos tienen la misma manera de ser: la de la realidad. Son acaeceres reales, vida real, etcétera. El problema del ser no es, pues, el del mundo imaginado de lo inmóvil, sino al contrario: es el del ser del devenir.

NWO, cap. 3. - Trad. Emilio Estiú.

b) *La estructura estratificada del mundo*

El mundo espacial externo se escinde en dos estratos: por una parte en el de las cosas y los pro-

cesos físicos; por la otra, en el de los seres vivientes. El reino de lo inespacial, que al principio sólo fuera entendido como la interioridad de la conciencia, implica otra oposición de estratos que, por cierto, no es tan fácil de captar y que, de hecho, sólo muy tarde ha sido entendida: la de lo psíquico y lo espiritual.

Existen, pues, cuatro estratos principales, que describen el perímetro de los diversos aspectos ontológicos del mundo real. De acuerdo con los fenómenos, tal diversidad coincide con las más importantes diferencias de las regiones heterogéneas de los objetos. Semejante hecho está de acuerdo con la circunstancia de que las ciencias también se han dividido según los dominios que les pertenecen. No existe un claro límite que separe la región de lo biológico de la naturaleza inorgánica. A la biología le sigue la psicología y sus ramas accesorias. De ella se distinguen, por su objeto y método, las ciencias del espíritu propiamente dichas (es decir, las que versan sobre la historia, el lenguaje, la literatura, el arte, el derecho y otras).

Del mismo modo como los diversos grupos de ciencias se remiten unos a otros y necesariamente se interpenetran, sus dominios objetivos también se vinculan mutuamente y sus límites no levantan confines insuperables. Tal situación es particularmente verdadera para el dominio que delimita las regiones del ser psíquico y espiritual; pero también lo es para la relación entre la naturaleza inanimada y la viviente, pues los límites no se deben trazar dogmáticamente, como si existiese un corte entre las regiones, y menos aun se las debe separar por una distancia tan enorme que imposibilite en general el pasaje de una a la otra. Donde es más fácil admitir una profunda incisión es entre lo orgánico y lo psíquico; al menos, parece estar justificada por la profunda heterogeneidad existente entre lo espacio-material y lo inmaterial o inespacial. Pero no se debe olvidar que el hiato sólo depende de la oposición de estas categorías, mientras que en el ser humano la unidad psicofísica está da-

da y se puede perseguir a lo largo de toda actividad y vivencia.

Por lo demás, trazar el límite no es ontológicamente tan importante como la especial naturaleza de los estratos mismos. Cada intento por aprehender sus principios conduce inevitablemente hasta las categorías. Y resulta que todo estrato tiene, como es natural, sus categorías ontológicas peculiares, que nunca coinciden plenamente con las del otro. Inclusive la diversidad de las categorías ontológicas predominantes es lo que los separa entre sí. De este modo, el metabolismo, la asimilación, la automática regulación y la reproducción de los individuos, separan unívocamente el estrato ontológico orgánico de los procesos físico-energéticos y de las estructuras dinámicas, pues éstas no se reproducen, sino que sólo se regulan por oscilación en torno a un equilibrio previamente establecido. Su conservación en el tiempo no se apoya en una constante renovación, sino en la inercia de un portador sustancial.

Por otro lado, caracteriza a estos cuatro estratos principales de lo real el hecho de que además de no coincidir con los grados de las formas (cosa, organismo, hombre, etcétera) se entrecruzan con ellos. No sólo son estratos del mundo real, entendido como un todo, sino también estratos de la forma misma. El hombre, por ejemplo, no es únicamente espíritu, puesto que también posee vida psíquica no espiritual: es organismo y hasta estructura material, como las cosas. Ante ciertos excitantes reacciona involuntariamente, como el animal; y, como éstos, se propaga; asimismo experimenta, como una cosa, golpes y contragolpes. El organismo, por su parte —fuera de la vitalidad—, tiene implícito el carácter general de la materialidad física, y sólo así es posible que su proceso vital consista esencialmente en el intercambio de las sustancias. Pero, considerado ónticamente, sólo consta de dos estratos, mientras que el hombre abarca todos, es decir, las cuatro capas del ser. En los órdenes superiores del reino animal se introduce ya una triple estratificación, por cuanto la aparición de la conciencia

añade a la vida orgánica un plano más. Y no sólo el hombre abarca las cuatro capas ontológicas: también ocurre lo mismo con la comunidad y el proceso histórico.

Los estratos de lo real no sólo se superponen en la unidad del mundo, sino también en las estructuras de los grados superiores. Es manifiesto que esta relación no es reversible. El organismo no puede existir sin átomos ni moléculas; pero éstas pueden ser sin ellos. Por eso, el hombre contiene en sí mismo todos los estratos ontológicos y sería una hueca abstracción considerarlo unilateralmente, como si sólo se tratara de un ser espiritual. La entera estructuración estratificada del mundo se repite, empequeñecida, en las formas supremas del mundo real. Por eso actúan como pequeños mundos, y ciertas teorías filosóficas las han entendido como microcosmos. Por lo demás, semejante analogía se debe tomar con precaución; pues, siguiendo la dirección inversa, ha conducido a concebir el mundo en analogía con el hombre, lo cual lleva al antropomorfismo. Pero la tarea debía consistir, al contrario, en llevar la analogía a su justa medida; y, para ello, se necesitaban, como es natural, reflexiones muy distintas.

Pero, al diferenciar unívocamente entre el carácter de los estratos ontológicos y las estructuras de la ordenación jerárquica, se ha logrado mucho. Sin ello no sería posible captar la diferenciación de la construcción categorial. De otra manera sería incomprensible por qué la cosa, el vegetal, el hombre, etcétera, tienen, en parte, la misma estructura y, también en parte, una constitución inmensamente diversa; pues no sólo difieren por mera gradación, sino por una heterogeneidad e incomparabilidad de principio. Sería una torpeza quitarle algo a este extraño hecho con el fin de someter violentamente la vasta diversidad de las formas reales, constitutivas del mundo, a un postulado de unidad conforme al entendimiento. Por cierto, los fenómenos no se pueden cambiar; y una teoría sólo subsiste cuando está "con" ellos; "contra" ellos, sería falsa.

Lo que aquí se debería entender es, justamente, lo siguiente: que la más profunda heterogeneidad no excluye la unidad de la íntima estructura que poseen los grados particulares de las formas reales, ni tampoco la totalidad del mundo. También podría ocurrir lo contrario; es decir, sería posible que las formas de la unidad se acrecentasen con el aumento de la diversidad y heterogeneidad mismas. En efecto, existe la posibilidad de que las formas superiores (tales como el hombre y la comunidad) sean precisamente las correspondientes a la unidad superior. La "altura" de tal unidad consistiría en la circunstancia de que la mayor diversidad que se sigue produciendo y la altura del estrato se llegaran a integrar en la totalidad de una estructura común, es decir, en una trama de orden superior.

Eso no sería posible si la serie gradual de las formas ontológicas existiese sin fundamento común; pero sería perfectamente factible si hubiese estratos ontológicos que se cortaran con los grados de las estructuras. Luego, las formas son tanto más complejas cuanto más altura tienen. El grado ínfimo consta, pues, de una capa; el inmediato superior de dos, y el más alto las contiene todas. Las formas ontológicas, de cualquier grado que sean, están estratificadas "desde abajo". De ese modo son homogéneas, desde que contienen el mismo estrato fundamental; mientras que las más altas comparten, junto con los grados inferiores, los restantes estratos, los cuales constituyen su interior estructura.

De esta manera, lo más importante del orden jerárquico del mundo se desplaza de las formas a los estratos. Es preciso investigar este punto con mayor rigor ontológico. Debido a su importancia, se imponen dos tareas: en primer lugar, hay que fijar las determinaciones fundamentales de los estratos particulares —lo que significa elaborar sus categorías— y, luego, establecer sus relaciones mutuas. La primera tarea corresponde al riguroso análisis categorial; la segunda, al análisis de la estratificación. Aquélla se ocupa preferentemente de

la diferencia categorial existente entre los estratos; ésta, de su conexión. Puesto que en todas las formas superiores los estratos se superponen, se tendrá que mostrar el *modus* de esa superposición. Y, al mismo tiempo, se han de trazar las líneas divisorias entre los estratos, pues en modo alguno son en todas partes de la misma especie.

Ahora bien: según el programa de trabajo, ambas tareas son diferentes; pero en su realización no pueden separarse. Al contrario, se las debe acometer a la vez; pues, de hecho, tanto las conexiones como las relaciones limítrofes establecidas entre los estratos dependen de las categorías que las determinan. Y como las categorías singulares no pueden ser simplemente mostradas, los nexos entre ellas, es decir, los que pasan a través de los límites entre los estratos, constituyen un hilo conductor esencial para su mostración. En primer término, hay que buscar las categorías comunes a todos los estratos y que son las que tienen la significación de ser fundamentos ontológicos universales, al par que constituyen las líneas de enlace que atraviesan la estructura estratificada del mundo. Por esta razón pueden designarse, con derecho, categorías fundamentales.

NWO, cap. 5. - Trad. Emilio Estiú.

c) [*El "ser en sí" ideal*]

Se puede formular así la ley fundamental en la relación de las maneras de ser: el ser ideal se encuentra como estructura fundamental en *todo* lo real; pero no por ello es ya de suyo todo ser ideal una estructura real, ni consiste toda estructura real en un ser ideal.

El ser ideal no se agota, pues, en poder ser estructura real y en serlo en amplia medida. También independientemente de ello existe en sí, como aquello que él es. Y es comprensible, también, en el conocimiento ideal, como algo independiente, en este sentido, de lo real. Por lo menos esto es válido hasta donde alcanza el puro conocimiento ideal. Este alcance es sin duda limitado. Pero la

limitación es sólo gnoseológica, mientras que la independencia misma es óntica.

Ontológicamente se extiende, pues, la indiferencia a lo real, en principio, a la esfera toda del ser ideal. Así entendido, es este fenómeno fundamental el legítimo sentido de la imagen de la "libre flotación *[Schweben]* de la esfera". Pero la imagen no significa entonces ni una desvinculación (existir para sí), ni una duplicación de las estructuras del ser, sino simplemente la manera de ser diversa de lo real. La imagen expresa el lado sostenible y necesario del platonismo, en la medida en que éste no consiste en un χωρισμος de las esferas —aun cuando siempre se le haya atribuido—, sino en poner de manifiesto una manera de ser que no se resuelve en la de las cosas y sucesos. La imagen forma también el verdadero núcleo de la doctrina medieval de la *essentia* y la *existentia*, en tanto no se agota en la oposición del "ser así" y el "ser ahí", sino que hace tangible la insuficiencia de las esencias para ser el carácter de ser de lo real.

Si se mantiene con rigor este sentido de la libre flotación de la esfera, puede tomársela también como una relación de posición mutua de contenidos. La esfera del ser ideal recubre en su flotar libre la del real, pero los límites de ambas no coinciden. El contenido del ser ideal rebasa el del real [...], como se vio claramente en el ser matemático (pluralidad de los espacios matemáticos) así como en la irrealidad de múltiples formas del ser valioso. Pero también el contenido de lo real rebasa por su parte los límites de lo ideal —con todo lo alógico que hay en lo real, todo lo que en lo real se contradice (antinomias reales) y todo lo real contravalioso.

GO, cap. 50, b. - Trad. José Gaos.

5. [La "Teoría general de las categorías"]

a) *La modificación de las categorías fundamentales*

El vínculo entre los estratos constituye una indisoluble unidad. De aquí se desprende como consecuencia la absoluta imposibilidad de captar una

categoría singular por sí misma, pues se la aislaría de un modo unilateral y se la desfiguraría. Tal es lo que han experimentado muchos ensayos filosóficos que partían de ese aislamiento. Lo que se lograba dependía de la amplitud de la base que se tomaba como punto de partida dentro de la totalidad del estrato ontológico. [...] No sólo [...] existe en muchas categorías también un traspaso a otros estratos, sino que en la serie estratificada de las categorías se encuentra una continuación dirigida "hacia abajo". Eso ocurre cuando no les corresponde ningún estrato ontológico señalable. Tal continuación está constituida por las categorías fundamentales. Y el puesto particular de ellas no contiene contradicción alguna, pues naturalmente poseen también un dominio ontológico al cual se extienden. No sólo existen en un estrato único del ser, sino en la serie estratificada entera. Son las categorías comunes a todos los estratos.

Desde más de un punto de vista, estas categorías fundamentales revisten particular importancia. En primer lugar, de ellas depende la interrelación de los estratos ontológicos entre sí —y no por continuidad o adyacencia, sino desde dentro: por la homogeneidad de ciertos caracteres fundamentales y constantes. En ellas es posible captar el elemento de la homogeneidad a través de la diversidad entera de los estratos. Y, al mismo tiempo, se puede asir algo del carácter unitario del mundo. Sin embargo, es posible señalar fácilmente el modo y las condiciones con que las categorías de un estrato se trasladan a otro, pues son las que atraviesan todos los estratos. Luego, también el problema de la crítica depende de su elaboración.

Consideradas en su contenido, en cambio, sólo presentan un *minimum* de determinaciones captables, lo cual se debe a la alta universalidad que poseen. Por eso sólo pueden ser concretamente aprehendidas cuando se las persigue a través de los estratos y se las investiga en todas sus modificaciones. A primera vista actúan como si fuesen evidentes; y, de hecho, casi todas nos son familiares en la vida, sólo que no les prestamos atención. Pe-

ro la reflexión filosófica comienza cuando descubre lo enigmático en lo manifiesto.

De esta especie son las siguientes categorías: unidad y diversidad, concordancia y conflicto, oposición y dimensión, discreción y continuidad, sustrato y relación, elemento y estructura. También pertenecen a ella estas otras: forma y materia, interno y externo, determinación y dependencia. Además se pueden añadir los contrarios cualitativos, tales como la identidad y la diversidad, la universalidad y la individualidad, así como las categorías de la modalidad: posibilidad, efectividad, necesidad y sus eslabones negativamente opuestos.

Cada una de estas categorías atraviesa la serie entera de los estratos y varía de uno al otro. La unidad del organismo difiere de la del cuerpo físico; la del proceso vital no es la del energético. Del mismo modo, y ascendiendo, son diferentes la unidad de la conciencia dentro del cambio de sus estados y contenidos; la unidad del ser personal del hombre, en la diversidad de sus actos y destinos; la unidad de un pueblo, de un Estado o cualquier otra estructura colectiva. A ella corresponde la modificación de la diversidad, pues no ocurre que con la unidad superior decrezca la diversidad. Al contrario: los estratos superiores, por ser más ricamente diferenciados, tienen un tipo más alto de unidad, la cual organiza una mayor y diversificada multiplicidad. Por eso la unidad es vencida en el todo de un modo menos completo que en las unidades inferiores.

De análoga manera se modifican los restantes pares de opuestos. La mayor parte de ellos adquieren intensidad en los estratos superiores. Tal es el caso, por ejemplo, de la oposición (no entendida como contradicción, que sólo existe en el pensamiento, sino como repugnancia real) y de las formas del acuerdo (armonía, compensación) que se le oponen. [...] Del mismo modo se pueden perseguir las categorías fundamentales a través de toda la serie de estratos. Y sólo tratándose de este tipo de consideración se llega a apreciar la plena importancia de su significación.

NWO, cap. VII. - Trad. Emilio Estiú.

b) *[Las "leyes categoriales"]*

En la serie de las leyes categoriales pueden ponerse por lo pronto de manifiesto cuatro leyes categoriales de la estratificación.

1. *La ley del retorno:* Hay en cada estrato inferior categorías que retornan en el superior. Algunas categorías retornan en todos los estratos. Pero de ninguna manera atraviesan todas las categorías de los estratos inferiores hasta los superiores. La ley del retorno únicamente se convierte en una verdadera ley añadiendo que el retorno sólo es posible de abajo a arriba, es decir, que sólo las categorías del estrato inferior pueden retornar en el superior, pero no a la inversa. No hay una sola categoría que atraviese de arriba hacia abajo. Sin duda puede muy bien ser que el alma logre poder sobre lo material, que someta al cuerpo a la norma de su ser superior, como lo expresaron los antiguos con la virtud de la σωφροσύνη *(Sophrosyne)*; pero esto no significa una ingerencia de las categorías de lo psíquico en las de lo orgánico e inorgánico. No se alteran las categorías de los dos estratos inferiores. Justamente contra esta ley de la irreversibilidad del retorno se ha atentado con frecuencia. Así, por ejemplo, intentó Schelling hacer del espíritu con sus categorías la base de lo orgánico e incluso de lo inorgánico. [...] El más frecuente de los errores que se han cometido al hacer descender categorías de estratos superiores a estratos inferiores, consiste en la transferencia de las categorías de la actividad final al ser material, prescindiendo enteramente de la introducción de las categorías de la actividad final en lo orgánico. Con este error acabó por primera vez Kant en la *Crítica del juicio*. Una vieja expresión, referida al traspaso de categorías de estratos superiores, peculiares del hombre, a estratos inferiores, es "antropomorfismo".

2. *La ley de la variación:* Las categorías que traspasan y retornan, sufren variaciones en el retorno. Ya no son en el estrato superior las mismas

que en el inferior. Así es, por ejemplo, la causalidad en el estrato psíquico totalmente distinta que en el reino de lo físico-material, y, sin embargo, sigue tratándose de causalidad.

3. *La ley del "novum":* En cada estrato empiezan nuevas categorías. Unicamente gracias a esto se destacan los estratos unos de otros; sólo por medio de esto encuentra su expresión la diferencia entre lo inorgánico y lo orgánico, entre lo orgánico y lo psíquico, etcétera. Pero esta ley de ningún modo implica que todo lo que tiene validez en un estrato superior constituya una nueva ley. Esto infringiría la ley del retorno, que sin duda es válida también aquí.

4. *La ley de la distancia entre los estratos:* Existe un cierto intervalo entre los estratos. No podemos construir sin más una transición continua de un estrato al otro. Pueden esperarse ciertas transiciones, por ejemplo, en el límite entre lo material y lo orgánico. Entre lo orgánico y lo psíquico, a su vez, un límite parece muy inverosímil. Frente a las relaciones de supraconfiguración, que indican más bien una conexión, las relaciones de supraconstrucción ostentan una clara distancia de los estratos.

Estas cuatro leyes solas aún no bastan. Se trata de mostrar otras relaciones y dependencias entre los estratos. La antigua metafísica se esforzó siempre por demostrar tal dependencia. No le importaba al materialismo que se pudiesen explicar también los estratos superiores a la manera de lo material, le importaba que el estrato más bajo representara no sólo lo sustentante, sino también lo determinante de todo. Por el otro lado quería el idealismo probar una dependencia de los estratos inferiores respecto de los superiores. Ninguna de ambas concepciones corresponde a los hechos. Por una justa formulación de las dependencias efectivamente existentes se esfuerzan las cuatro leyes siguientes.

5. *La ley de la fuerza:* Las categorías inferiores son los supuestos de las superiores. Estas únicamente pueden edificarse sobre aquéllas. Las catego-

rías del estrato inferior son las más fuertes; no hay potencia del estrato superior capaz de anularlas. El ser espiritual es, sin duda, capaz de tratar diestramente con los procesos naturales y hacer de ellos medios para lograr sus fines —pero sólo sobre la base del supuesto de comprender las leyes de la naturaleza. No es capaz de reformar esas leyes. Tampoco puede el organismo, al absorber mediante el alimento energía del medio circundante, alterar esta energía, sino sólo, adaptándose a ella, beneficiarla para sí. Esta ley del "ser más fuertes" las categorías inferiores frente a las superiores es, podría creerse, la ley categorial fundamental en que descansa el orden del mundo. En el sentido de esta ley hay de hecho una dependencia que atraviesa desde el estrato más bajo de todos hasta el supremo —pero no a la inversa.

6. *La ley de la autonomía del estrato inferior frente al superior:* Todo estrato inferior es autónomo frente al inmediato superior. No es como enseñaron siempre los viejos sistemas metafísicos: que los estratos inferiores sólo estarían orientados hacia el supremo, que sólo existirían en razón de él —como si el resto del mundo no tuviese sentido en caso de no estar ahí el hombre. Antes bien, han existido los estratos inferiores mucho antes que los del espíritu. Antes de que se alumbrase el espíritu, al que sólo podemos seguir a lo largo de unos pocos milenios, había existido en espacios de tiempo mucho mayores, imponentes, el ser psíquico sin espíritu. Lo psíquico no ha menester del espíritu. Y asimismo pueden lo material y lo orgánico existir por sí sin los estratos superiores.

7. *La ley de la materia:* La ley del ser más fuertes las categorías inferiores frente a las superiores había expresado que el estrato superior nunca puede descansar sino sobre uno inferior o que está condicionado por éste. La ley de la materia dice ahora que esta dependencia del estrato superior respecto del inferior sólo va hasta donde este último limita con su índole peculiar el espacio disponible por el estrato superior en las posibilidades de la supracon-

figuración. El estrato inferior es así, en el mejor de los casos, una materia que es supraconfigurada por el estrato superior. No puede, por ejemplo, el organismo existir cerniéndose libremente, sino sólo en una naturaleza inorgánica que le ofrece las condiciones de su existencia. Pero este condicionamiento sólo significa que al organismo le suministra el ser material los elementos de su propia estructura, desde los mínimos complexos, los átomos y las moléculas, hasta lo que brota de los grandes órdenes del cosmos: la luz, el aire y el agua. Por encima de esto se determina lo orgánico con leyes propias. Y esta relación que existe entre lo material y lo orgánico no vuelve a encontrarse entre los otros estratos. En las relaciones de los otros estratos entre sí, la dependencia de los superiores respecto de los inferiores es todavía menor. En la transición de lo orgánico a lo psíquico ya no forma aquello la materia de esto. La ley de la materia tiene, pues, que tomarse de tal suerte que, en el mejor de los casos, en las relaciones de supraconfiguración provee el estrato inferior los sillares al superior, pero en las relaciones de supraconstrucción el estrato inferior sólo soporta al superior.

8. *La ley de la libertad:* Es, como la ley de la fuerza, de especial importancia. En medio de todo el atravesar de las categorías de abajo a arriba, y de la imposibilidad de abolir su vigencia en los estratos inferiores, lo peculiar de los nuevos estratos, o sea, el *novum*, es siempre autónomo y, en este sentido, libre. Es libre respecto de las determinaciones del estrato inferior. Por lo tanto, son, por ejemplo, la forma y el proceso en lo orgánico, como se ve muy claramente en el proceso morfogenético, autónomos frente a la forma y el proceso en lo inorgánico, si bien los primeros encierran en sí a los últimos y los utilizan para sí. Existe en el estrato superior libertad para la iniciación de condiciones totalmente nuevas. Esto aún no está dicho con la ley del *novum*, la cual se limita a restringir la ley del retorno. Pero la ley de la libertad limita la dependencia a que se referían las leyes 5-7. La

dependencia existe en tanto que los estratos superiores descansan sobre los inferiores o son soportados por éstos; dependencia hay sólo de abajo a arriba. La ley de la libertad confiere expresión al hecho de que todo estrato inferior se determina, sin duda, íntegramente a sí mismo con sus determinaciones, pero no determina con ellas el estrato superior. Así, hay desde el límite de los estratos hacia arriba espacio disponible para leyes superiores y, por consiguiente, también para formas superiores que pueden formarse edificándose sobre el estrato inferior.

> *EP.* págs. 129 a 133 de la edición alemana; págs. 128 a 132 de la edición española, en trad. de José Gaos.

6. [La "Teoría especial de las categorías"]

a) *Los límites de lo matemático en los sustratos de la magnitud*

Las categorías matemáticas contenidas en el objeto natural son aquello de que depende el incremento único de las ciencias naturales en la edad moderna y el secreto de su exactitud. Pero justamente por ello se encuentran también estas ciencias expuestas a caer en la tentación de tomar el lado de la accesibilidad y del gran éxito por la totalidad de su objeto, resolviendo éste literalmente en relaciones matemáticas.

En nuestros días se ha ido aun más lejos: efectivo es lo que es mensurable. La fatal estrechez de una fórmula semejante se delata ya en el hecho de que la mensurabilidad sólo existe de un cabo a otro dentro de la naturaleza inorgánica, estando ya en el organismo extremadamente restringida, y faltando del todo en los estratos más altos de lo real. Pero el ser efectivos no se les podrá negar a estos últimos.

Mucho más importante es, sin embargo, el hecho de no agotarse ni siquiera el objeto mismo de las

ciencias exactas en su estructura matemática. Entra en la esencia de la determinación cuantitativa ser cantidad "de algo". Tiene que haber siempre un sustrato de la cantidad; si no, ésta es una cantidad de nada, una relación de magnitud sin contenido y sin realidad. Pero los sustratos mismos son algo enteramente distinto, son los medios o dimensiones en que se mueve la determinación cuantitativa. La matemática pura puede dispensarse de ellos, porque no tiene que ver con lo real; pero la física matemática no puede prescindir de ellos, sino que los supone en cada fórmula; más aún, en cada letra que le sirve de símbolo. Segmento, duración, velocidad, aceleración, no son cantidades, sino sustratos de posible cantidad. La mecánica pura da expresión a esto por medio de la diversidad de sus símbolos. Pero la fórmula sólo tiene sentido si ya se conoce la significación no cuantitativa y fundamental de los símbolos y se la inserta en éstos. A quien no conoce estas significaciones le resulta incomprensible.

Lo que es válido en la mecánica tiene que serlo *a fortiori* en los restantes dominios de la física. Presión, densidad, temperatura, intensidad de la radiación, frecuencia, longitud de onda, tensión, volumen de corriente, resistencia, todo esto, son dimensiones de posible determinación de magnitud, y por ello hay en cada una de ellas una unidad especial de medida, convencional, sin duda, en la magnitud elegida como medida, pero de una heterogeneidad y peculiaridad en cada caso que las hace absolutamente irreductibles una a otra. En el fondo hay un algo no cuantitativo, y únicamente "a él" se adhiere la determinación de magnitud. En nada altera esto el hecho de que estos sustratos tengan nuevamente por base sustratos más generales, las dimensiones del espacio y el tiempo, la masa, el movimiento, la fuerza, la energía; pues éstos ostentan ya patentemente el sello de momentos categoriales.

Es enteramente exacto que todos estos momentos son los verdaderos sustentáculos de la cantidad y constituyen juntos lo "mensurable". Sólo que lo mensurable no es la determinación métrica, sino la

condición previa de ésta. La esencia y la diversidad de los sustentáculos de la cantidad, así como también la referencia de unos a otros, no sólo son anteriores a la medición, sino a las relaciones de magnitudes reales en general, de las que son algo distinto; pues persisten idénticos en medio de toda la diversidad cuantitativa.

Ellos mismos en cuanto tales son precisamente neutrales frente a la cantidad. Y aquí está el límite de lo matemático en el objeto natural, y, a la vez, pues, el límite de la exactitud en la determinación científica. Qué es propiamente la extensión, o la duración, o la fuerza, o la masa, no es capaz de decirlo el pensar matemático. Ahora bien, en este punto entra en escena justamente el análisis categorial. Los sustentáculos o sustratos de la cantidad son aquello de que dependen los problemas de fondo metafísico en la filosofía natural.

PN, Introducción. 11. - Trad. José Gaos.

b) *El reino de lo orgánico. La investigación causal y el vitalismo*

Si se asciende de la naturaleza inanimada a la animada, se hunden, sin duda, los problemas de lo cuantitativo hasta el nivel de una inocua condición previa. pero en cambio emergen otros en los que se condensan considerablemente los ingredientes metafísicos. También aquí son justamente aquellos que conciernen a las nuevas categorías que se agregan y constituyen la índole peculiar de los seres vivos.

Hasta en nuestros días se enfrentan en la filosofía de lo orgánico la teoría mecanicista y la teleológica —llamada corrientemente "vitalista"—, y la discusión entre ellas no lleva trazas de acabar.

Ambas teorías están afectadas de flaquezas inocultables. La interpretación mecanicista fracasa ante la imposibilidad de hacer luz en el complejo interno de procesos tan altamente complicados como

los orgánicos. Si pudiera avanzar suficientemente lejos, muy bien podría venir a parar en la índole peculiar de las "leyes especiales" de lo orgánico. Y entonces se mostraría, presumiblemente, de qué índole, del todo distinta de la de las físicas, son estas leyes. Pero como no llega tan lejos, vive creyendo que también el resto desconocido de las leyes orgánicas es tan mecánico (o más exactamente: tan físico); con lo que ya se ha negado la autonomía categorial de lo orgánico.

Por el otro lado, permanece la interpretación teleológica, incluso en sus más refinadas formas, sumida en un inocultable antropomorfismo. Juzga de los procesos orgánicos por analogía con la teleología humana; es decir, hace como si en los órganos, células, o incluso partes de la célula, residiese una conciencia capaz de proponerse y perseguir fines. Y con ello tiene mucha menos razón todavía que el adversario al que combate.

En su lucha tradicional se hacen naturalmente injusticia ambas teorías. Cada una sólo ve lo negativo de la otra. El vitalismo avizora en la investigación causal consecuente el fantasma de la "teoría de la máquina" y, por supuesto, le es fácil refutarla. Pero con ello no refuta, en absoluto, la investigación causal que trabaja con circunspección. Esta investigación, precisamente, no se agota en la expresión "mecanicismo" acuñada por la polémica. Pero ella misma desconoce, a su vez, las mejores tendencias del vitalismo, cuando ve en él la manera tautológica de explicar que hace del estadio final de los procesos orgánicos, digamos de la ontogénesis, simplemente el principio formal motor y director, pretendiendo explicar con él el proceso, cuando es la producción del estadio final lo que constituye justamente el enigma.

Hay, por incurrir precisamente en tal error, formas infructuosas del vitalismo, como hubo también teorías causales que se acercaban a una concepción primitivamente mecanicista. Pero el sentido afirmativo del vitalismo es otro, y esto hay que decirlo en contra incluso de muchos defensores inhábiles o exagerados de su causa; su sentido es, dicho con

toda sencilllez, éste: que los procesos de construcción orgánica (y en especial los morfogenéticos) no se agotan en las categorías de la naturaleza inanimada —ni su legalidad en leyes de la física, ni sus formas en las del complejo dinámico, ni su forma de predeterminación en la causalidad y la acción recíproca. El "complexo orgánico" se regula a sí mismo y se engendra de nuevo a sí mismo. A estos dos hechos fundamentales —que, por lo demás, sólo son nombres colectivos para una inabarcable multitud de ellos— ni se acerca, de hecho, la forma de explicar causal y, en general, de la física.

Percatarse de que el pensar se hace culpable en ambos casos de un mismo error elemental, el del traspaso de límites categoriales, únicamente es posible en un estadio muy avanzado de la reflexión ontológica. Las teorías biológicas, sumidas en el detalle de sus complicadas investigaciones, no hallan fácil llegar a tal estadio de la reflexión.

El resultado de estas consideraciones es fácil de acotar negativamente. Ni el nexo causal ni el final se ajustan categorialmente a lo peculiar de los procesos vitales. El uno es demasiado simple, el otro demasiado complicado. La secuencia causal está, sin duda, contenida por todas partes en estos procesos; pero no basta para explicar los fenómenos de la creación de las formas y la regulación; y la secuencia final no puede estar contenida en ellos, porque supone funciones de las que sólo es capaz una conciencia.

Mucho más fácil es indicar el resultado positivo. Tendrá que concluir en que en lo orgánico impera una tercera forma de determinación, un peculiar *nexus organicus*. Pero la gran cuestión categorial fundamental que aquí se abre es, precisamente, cómo está constituido semejante nexo. Es una cuestión eminentemente metafísica que no podemos resolver hasta el fin. Pero aquello a que puede llegarse al tratarla en detalle, no puede anticiparse. Habrá de enseñarlo el análisis categorial.

PN, Introducción, 13 y 15. - Trad. José Gaos.

1. Las tres formas fundamentales del ser espiritual

La diferenciación [de las tres formas de ser del espíritu] es óntica, aun cuando la manera de contemplarlas, por separado y sucesivamente, tiene sólo carácter metódico. La relación entre ellas puede aclararse, por lo pronto, como sigue: el espíritu personal y el objetivado se enfrentan de un modo profundamente heterogéneo; su mutua vinculación no podría entenderse a partir de ellos mismos. Pero ambos guardan relación con el espíritu objetivo, si bien de distinta manera.

Este comportamiento radica en dos pares de opuestos que se entrecruzan dimensionalmente. Por un lado se enfrentan el espíritu individual y el espíritu común, y, por el otro, el espíritu viviente y el espíritu no-viviente. El espíritu personal y el objetivo tienen en común el carácter de vivientes, pese a las diferencias de forma y manera de ser que tal carácter revista en ambos. El espíritu objetivo y el objetivado, en cambio, tienen en común el hecho de que ambos son suprapersonales y supraindividuales. Sólo el espíritu personal es individual; sólo el objetivado es no-viviente. A aquél lo conocemos en nosotros mismos en cuanto individuos humanos; a éste, en los productos de la actividad espiritual, en las creaciones y "obras" ya configuradas, que, en cuanto tales, carecen naturalmente de vida y de variación, ya que constituyen un contenido espiritual "fijado".

Ahora bien, como el contenido espiritual de las "obras" —perpetuado en un escrito o en una forma artística—, que se encuentra elevado por encima del flujo de la vida histórica real, elevado por así decir hasta la idealidad, resiste en esta elevación a los cambios que sufre el espíritu objetivo en la historia, se puede decir entonces que dicho contenido se halla también por encima de la realidad. En efecto: lo que se representa en la obra creada está, justa-

mente, sólo representado y no realizado, ni tampoco fingido como real. Es lícito, por tanto, decir también que sólo el espíritu personal y el objetivo son "espíritu real", mientras que el objetivado no lo es; y lo real de las obras configuradas no es su contenido espiritual, sino tan sólo la "materia" configurada en la que aquél se perpetúa (el escrito, la piedra con su forma espacial). Así es como sólo el espíritu "viviente" tiene realidad; el espíritu sustraído a la vida y fijado en una materia es un espíritu absolutamente irreal.

De lo anterior se sigue el hecho de que el espíritu individual se presenta solamente como viviente y real, mientras que el objetivado sólo como supraindividual. El espíritu viviente objetivo, en cambio, vincula en sí mismo la supraindividualidad con el carácter de viviente y con la realidad. Su conjunción con el espíritu personal integra el mundo real propio de la vida del espíritu; su conjunción con el espíritu objetivado integra la totalidad del espíritu histórico.

Todas estas determinaciones han sido anticipadas aquí tan sólo para ganar con ellas una visión panorámica, y todavía requieren una fundamentación. Hallarán su justificación en el transcurso de estas investigaciones, pero para una orientación provisional podemos decir, entre tanto, lo que sigue.

Es obvio que no hay tres clases de espíritu contiguas, y mucho menos independientes entre sí. Sólo hay un ser espiritual unitario, que es indiviso e indivisible. En esa unidad están las tres formas ónticas del espíritu ya siempre contenidas, entretejidas una con otra y absolutamente inseparables. No se trata de partes de un todo, ni de miembros de una estructura, y menos aún de piezas o elementos. Más adecuada es la imagen de los "diferentes lados" de una y la misma figura. Pero ésta es también una comparación defectuosa. Lo que hay es tres categorías fundamentales del mismo ser espiritual; y a esto alude la expresión "formas de ser".

El hecho de que en la investigación ellas tengan que ser anticipadas separadamente no constituye,

de ninguna manera, un mal necesario del método. En efecto, el triple carácter de las formas categoriales fundamentales es algo dado, óntico, y que se presenta en grupos de fenómenos de especie muy diferente. Ocurre aquí lo mismo que en toda gran diversidad: en la inquebrantable unidad del todo se destacan por sí mismas formaciones particulares relativamente independientes. En el problema que ahora nos ocupa, esto se muestra tanto en la diferencia de las maneras de ser como en la función particular cumplida en el total de la vida espiritual.

Sólo el espíritu personal puede amar y odiar; sólo él tiene un *ethos* y es portador de responsabilidad, obligación, culpa y mérito; sólo él posee conciencia, previsión, albedrío, autoconciencia —entendiendo todo esto en sentido directo, no en sentido figurado.

Sólo el espíritu objetivo es portador de historia en sentido riguroso y primario. Es el único que, propiamente, "tiene historia". Sólo él es espíritu supraindividual y colectivo, sin dejar de ser, al mismo tiempo, espíritu real y viviente. Sus cambios y destinos constituyen el cambio y el destino históricos. Pero la temporalidad y la fugacidad que comparte con todo lo viviente (incluso con lo no-espiritual), las comparte también con el espíritu personal viviente. Sólo que su vida se mueve en otro *tempo*. Las mayores medidas de tiempo son justamente las históricas.

Sólo el espíritu objetivado irrumpe en lo intemporal, y con ello en lo ideal y suprahistórico. Su relación con el tiempo y con la historia es distinta. Sus destinos son los propios de lo ideal y de lo en sí atemporal dentro del proceso histórico temporal.

PGS, cap. 4, c. - Trad. R. Maliandi.

2. El *ethos* de la personalidad

I

Lo que es la personalidad puede decirse sólo en contraposición a la persona. Pues ambas cosas no

son lo mismo. Todo hombre es persona; en esto todos son semejantes; el ser persona, en cuanto tal, es, por lo tanto, algo general, por más que las personas individuales difieran entre sí. En cambio, no todo hombre es personalidad. Personalidad es aquello de cada hombre que él sólo posee, lo que no retorna en otros, lo que de una persona es irrepetible y único.

En todo esto se supone ya la noción de persona. ¿Pero qué es la persona? No es el sujeto ni el yo. Tampoco es la conciencia ni mucho menos la autoconciencia. Ciertamente, supone al sujeto cognoscente e igualmente a la conciencia espiritual con su objetividad y su distancia característica frente a las cosas del mundo en torno, pero es aún algo más: es el ser que mira hacia el futuro, el ser previsor que pone fines, el ser actuante que al actuar decide libremente, y que, al mismo tiempo, posee el sentido para el valor y el desvalor, el saber del bien y del mal, *siendo él mismo susceptible de ser bueno o malo.*

La persona es, asimismo, el ser abierto al mundo en virtud de su actividad; el ser que recibe impulsos del mundo circundante y que, a su vez, influye sobre él con la acción, transformándolo y modificando el curso de los acontecimientos. Al necesitar y utilizar las cosas, traza alrededor de ellas una esfera de *pertenencia,* la que, en cuanto esfera personal, es al mismo tiempo la de su patrimonio, la del ámbito de su inmediato poderío e influencia. Reclama ser respetada en esta esfera, pues en ella puede ser también vulnerada.

La persona exige para sí misma el reconocimiento de aquellos a quienes a su vez reconoce como personas (juntamente con una esfera personal). El correlato de esta exigencia es su autoconciencia ética, su atenerse-a-sí-misma, su orgullo, dignidad y pudor.

En el reconocimiento recíproco se basa la comunidad de los hombres. A la persona se refiere la definición aristotélica del hombre en cuanto "ser viviente que, por su naturaleza, forma comunidad". Esto significa que un ser personal no solamente

posee el impulso, sino también la capacidad de organizar su unión con otros seres semejantes.

A ello corresponde, además, la capacidad de la autoeducación, del autosometimiento bajo exigencias y leyes que, a pesar de no estar dadas naturalmente ni originadas en los instintos de su especie, llegan a convertirse para ella en medida de su conciencia axiológica. Sólo en virtud de esta capacidad se van desplegando los distintos grados de la solidaridad y de la responsabilidad común, sentida como tal para el porvenir y la actuación de otras personas. Tales grados son: la posición igualitaria ante el derecho, la relación de confianza (la fidelidad y la fe) y el amor universal al prójimo (altruismo).

El hombre se hace persona no simplemente partiendo de sí mismo, sino que siempre necesita basarse en una conexión de cultura, previamente existente en cuanto espíritu histórico y desarrollado a través del cambio de las generaciones. El individuo singular se incorpora paulatinamente a esta conexión, la recoge al madurar y la transmite *a la próxima generación*, pero esto no lo hace pasivamente, sino que, en la medida de sus facultades, contribuye a ello con su propio aporte. Los dominios del espíritu en que tal transformación se produce son: el lenguaje, el derecho, la costumbre, la moral, el saber, el estilo de vida, el arte, la religión, la técnica, etcétera.

La persona singular figura, en todos esos terrenos, como portadora de una tradición viviente, y no es obstáculo para esto que ninguno de ellos abarque la totalidad. En algunos terrenos la transmisión del bien cultural requiere una institución particular (la institución educacional) y educadores especiales, pues el espíritu no se transmite por herencia —como las propiedades físicas y algunas anímicas—, sino que necesita de una transmisión activa. Con ello la persona entra en el servicio inmediato de la historia del espíritu.

Además de todo esto, le compete a la persona una misión más grande aún: está llamada a dirigir el proceso de la historia. Si existiese una conciencia

suprapersonal dotada de capacidad propia de acción, el hombre, en cuanto persona, estaría liberado de esta carga. Pero no existe ninguna supraconciencia por encima de la persona singular. El espíritu común histórico no posee conciencia. Solamente el espíritu personal tiene el poder de la intelección, de proponerse fines y de conducción. Pero, precisamente, no es *adecuado* para la tarea ingente que le es impuesta. Su providencia y establecimiento de fines se amoldan a los menesteres particulares de su vida privada y a su estrecha perspectiva. Sin embargo, pesa sobre él la responsabilidad para con las generaciones futuras que cosecharán los frutos de su hacer. El hombre no puede escapar a este dilema.

II

Todo esto no es suficiente para constituir la personalidad. Ya en la vida diaria, antes de toda reflexión, aludimos a una nota distintiva del individuo, cuando decimos que es una personalidad. En efecto, la personalidad es aquel rasgo del hombre que no le es común con otros. Mas a este respecto no hay que hacer demasiadas concesiones a la terminología corriente; a menudo la expresión personalidad se refiere solamente a un hombre con mayor energía, con una fuerte influencia sugestiva, un carácter marcado, y a veces solamente a un individuo representativo de un tipo de hombre.

Esta terminología usual no apunta a la esencia de la cuestión. Se queda en la tipicidad, sin penetrar hasta lo individual. También hombres débiles, callados, no llamativos, pueden tener personalidad. Lo decisivo es la peculiaridad, lo irrepetible, lo único, lo irreemplazable. Personalidad es aquella condición de un hombre que amamos u odiamos, por el cual sentimos simpatía o antipatía, sin que podamos decir, frecuentemente, en qué consiste. Hacia ella convergen casi todos los sentimientos personales superiores.

Esto no tiene nada que ver con el individualismo, ni mucho menos con el individualismo ético. Las

exigencias éticas generales, válidas para todos sin distinción alguna, no son afectadas ni menos aun restringidas por la pretensión de peculiaridad propia del individuo. Quedan en vigor, y siguen formando la base sobre la cual se puede levantar la peculiaridad humana, en cuanto *ethos* de la personalidad.

La alternativa universal-individual —no solamente la que concierne al hombre, sino la general que se refiere a todo ente— es un error de la vieja metafísica. En el mundo real no existen dos clases de entes, (el ente individual y el ente universal), sino una sola. Todo lo real, ya sea una cosa o un hombre, ya sea un acontecimiento o estado, es individual, aunque frecuentemente sólo con diferencias muy pequeñas; pero todos los rasgos singulares de lo individual son universales. El caso individual lo comparte con un sinnúmero de otros. Lo que constituye su individualidad es meramente la combinación de los rasgos. Ella no puede repetirse, por la sola razón de que al retornar estaría inserta en otra conexión real distinta y por la sola virtud de ella se transformaría.

Esta interrelación es la simple expresión de una ley ontológica que ninguna ignorancia humana puede desvirtuar. Se puede formular también de la siguiente manera: Todo lo real es único, pero en él habita ya la realidad de lo universal; pues ésta no significa otra cosa que la homogeneidad de los rasgos individuales. Sólo el ser ideal carece de individualidad. Por ello es también meramente un ser incompleto. La vieja metafísica, desde la época platónica en adelante, quería comprenderlo como el ser superior, como el "mundo mejor" de las formas puras. La nueva ontología lo privó de este nimbo, demostrando que su manera de ser, pese a toda supratemporalidad, es la inferior. Precisamente el ser temporal, perecedero e individual, es el superior.

El ser individual de las cosas y entes vivientes inferiores nos parece falto de peso, no tenemos ningún interés en él, de modo que permanece completamente inadvertido. En el hombre adquiere impor-

tancia para nosotros, porque se debe a la personalidad. Si el hombre no fuera algo particular para el hombre, es de suponer que no podríamos descubrir en el mundo nada que tuviera individualidad.

Lo individual personal se extiende a través de todos los estratos del ente humano. En el cuerpo se deja percibir directamente por medio de los sentidos; en la esfera corpóreo-anímica se plasma en lo exterior como expresión diáfana de lo interior; en el ente moral de la persona, se manifiesta como carácter, y en la relación íntima entre hombre y hombre, como aquello que destaca al individuo inequívocamente frente a la multiplicidad de las personas, pese a que, en el fondo, permanece incognoscible e inefable.

Lo esencial de todos esos grados consiste en que lo anímico interior, en sí invisible, se hace intuitiva y concretamente traslúcido por medio de lo externo, y no sólo en la configuración propia de este último, sino más bien y precisamente en la dinámica del movimiento, del hábito externo, de la reacción mímica, etcétera. El darse de la personalidad radica enteramente en esta "relación fenoménica", puesto que la comunicación idiomática aprehende solamente trozos fragmentarios de lo individual anímico. Para mostrarse, la personalidad necesita más diferenciada de revelación. Ocurre con ella lo que con el contenido espiritual de una obra de arte: el pensar y su lógica son demasiado torpes; su esencia reside precisamente en lo imponderable que relampaguea con luz huidiza y solamente una aprehensión sensible más afinada es capaz de captar lo supra-sensible, casi diríamos al vuelo.

La gran diferencia frente a la obra de arte consiste en que lo que se manifiesta aquí, es real. Lo que se fenomenaliza en este caso es la realidad espiritual y anímica del hombre. En la obra de arte se patentiza lo que el artista ha intuido en la fantasía y elevado a la objetivación; en la aparición exterior del hombre se ostenta la viviente personalidad real. "Real" es esta última, en el sentido del nuevo concepto ontológico de realidad que, en lugar

de referirse a lo espacial y material, se funda en la temporalidad, en el devenir y la individualidad.

Esta forma fenoménica tiene una contundencia tal y es tan superior al pensar conceptual, que las ideas directrices hasta en la vida moral de los pueblos se concretan y encuentran prosélitos casi siempre tan sólo en forma de personalidad. El hombre no se orienta en su vida por normas, leyes o dogmas abstractos, sino por figuras intuidas, por "modelos" personales, ya sean de índole privada, válidos sólo para un individuo singular, ya sean ideales comunes que conmueven la historia. Sólo de tal manera es posible que también el poeta actúe históricamente con repercusión mundial sobre un pueblo que lo escucha y comprende sus visiones. En efecto, si las figuras del poeta convencen, es porque han sido extraídas de la vida, y su forma fenoménica es igual a la de la viva personalidad: son evidentes no por aquello que representan sino por la manera de conducirse en la vida.

El punto medular de la personalidad reside, pese a toda individualidad y concreción, allí donde ella vuelve a incorporarse como mera persona, entre otras, a la comunidad y sus destinos históricos. Con ello, en efecto, asume conscientemente la carga de una responsabilidad superior. Y sólo soportándola y fortaleciéndose bajo su peso, se manifiesta su verdadero *ethos*. En lo suprapersonal tiene que acreditarse lo más personal del hombre.

La personalidad humana auténtica no tiene nada que ver con la vana autoconciencia del individuo. Una vida que hace de la propia persona su finalidad exclusiva y última, y de la propia esencia objeto de culto, equivale más al desconocimiento que al despliegue de la personalidad. La verdadera idiosincrasia brota precisamente cuando el hombre sitúa sus fines muy lejos de sí y se entrega a tareas que lo arrancan de su propia esfera. Todo autoespejismo es una recaída moral. El *ethos* verdadero de la personalidad no consiste en el *ethos* de la propia búsqueda o de un hacerse valer, sino en la entrega y olvido de sí mismo.

III

En las últimas páginas se ha mostrado que la personalidad no está remitida sólo a sí misma, sino que se encuentra siempre encauzada en conexiones más amplias. Esto es válido no solamente para su ser, sino también para su *ethos* y su saber de sí. Su secreto es categorial. La personalidad es una estructura *sui generis* con una forma propia de existencia. Pero por ser la última, como siempre ocurre con las formas superiores en el mundo entero, tiene que "apoyarse" sobre formas de ser portadoras, y es a este respecto dependiente. Esto no obsta a su autonomía intrínseca, conforme a la ley de la construcción categorial que rige en la estratificación del mundo real.

El hombre como persona constituye, por su peculiar forma de conservación (su consistencia), una suerte de sustancia secundaria cuyos estados cambian. En cuanto tal, ella es el elemento portador de uniones de personas más amplias, y esta función portadora pertenece a sus tareas, de las cuales no se la puede arrancar sin sacarle el suelo en que está colocada. Algo semejante es también válido para la personalidad individual, porque pertenece a su esencia el ser también "para alguien" lo que es. Pero, dado que para ella misma no lo puede ser, lo podrá ser tan sólo para otras personas.

La personalidad es la esencia misma del hombre individual abierta por antonomasia al mundo. No solamente en virtud de las condiciones de su ser, sino más aun por el contenido significativo de su existencia, el *ethos* y el contenido de valor propios, ella se encuentra incorporada a su mundo circundante, al mundo espiritual-corporal del hombre. Y como ya el ser de la mera persona traza alrededor de sí un círculo de *pertenencia,* una esfera de poder de influencia que lleva el sello de propiedad de la persona, así también lo hace la personalidad. Conocemos en la vida tales esferas de cuño personal como el círculo cotidiano de las cosas caseras, el círculo de su actividad, el círculo de amistades (caracterizado siempre por una selección peculiarmente determinada), y a lo sumo como el círculo de sus

discípulos y adeptos definidos por ideas. En cierto sentido podría agregarse también hasta el círculo de sus enemigos; ya que también éste radica en su *ethos* personal.

Como "sustancia secundaria" se hace valer en el mundo real cualquiera consistencia más firme, es decir, cada entidad que de algún modo se conserva como idéntica por un tiempo mayor. Esto no tiene nada que ver con la sustancialidad en sentido estricto. Así ocurre también en el caso de la conservación de la personalidad. La interferencia de órdenes de ser "superiores", por ejemplo, de su orden supratemporal, según a veces se ha supuesto, no viene aquí a cuento en modo alguno.

Por otra parte, hay que guardarse de trasponer la identidad personal a unidades perteneciente a órdenes de distinta amplitud, tal como ocurrió en el idealismo metafísico: la suprapersona de índole más amplia no existe en absoluto; las comunidades humanas no forman en ningún caso unidades personales aunque se componen de personas, como tampoco constituyen un sujeto o una conciencia de índole más amplia. Y esto es válido para ellas a pesar de que tengan individualidad histórica.

Es un error creer que el llamado conocimiento de los hombres, propio de la persona experimentada, permite sin más ni más el acceso a su personalidad. Lo que tal conocedor de hombres capta son solamente propiedades, capacidades o debilidades singulares destacadas. Pero éstas inducen a caer en una manera de aprehensión tipificante. Ahora bien, todo lo típico es precisamente contrario a la individualidad. El conocedor de hombres registra a las personas según ciertos rasgos fundamentales que se repiten continuamente; no tiene ningún motivo para penetrar en ellas más allá de estos rasgos. Precisamente en ello radica su certeza de dar en el blanco. Nunca podría orientarse mediante tal simplificación en el ámbito ilimitadamente diferenciado de la personalidad propiamente dicha. Su juicio rápidamente formado se adquiere al precio de la personalidad. Y ésta ni siquiera es perceptible en su actividad vital-práctica.

La personalidad no es aprehensible sino para la mirada personalmente interesada, que penetra sosegada y cariñosamente en ella. Para tal morar sosegado y para tal ahondamiento se necesita tiempo, entrega, sacrificio y no raras veces hasta riesgo, actitudes que, en el apresurado curso de la vida, pocas veces alcanzamos. De aquí el alto valor que tiene para la personalidad el sentirse una vez realmente alcanzada, comprendida y valorada por una mirada toda sosiego y entrega. Para ella, esto significa el cumplimiento de sentido que ella misma no puede procurarse, es decir, la conciencia de lo que ella es, en el espejo de la personalidad ajena.

Esta correlación tiene un aspecto distinto desde un punto de vista ético. En efecto, la mirada amorosa capta la personalidad empírica no sólo como lo que ella por su vida y su destino ha llegado a ser, es decir, el "carácter" empírico con sus debilidades que muchas veces yerra la propia esencia; detrás de todo ello se le hace palpable la personalidad ideal, el hombre como, gracias a su idiosincrasia particular, debiera ser. Pues hay muchas cosas que pueden desviar al hombre real de su esencia más propia, de su valor individual. Una vida humana puede equivocar su carácter inteligible o cumplirlo; ambas actitudes se hallan siempre entremezcladas en la personalidad empírica desarrollada, y a menudo de una manera tan funesta que lo propio de ella es apenas perceptible bajo lo impropio. Empero, la mirada amorosa puede penetrar a través de ella hasta la esencia y avistar al hombre a la luz de ésta.

El que exista ese valor individual en el trasfondo de la personalidad es la maravilla más grande de la esencia de la personalidad. Ella constituye el *ethos* individual de la personalidad propiamente dicha. Es difícil decir qué es el contenido de un valor no común, sino propio tan sólo de un individuo único. Pero es incontestable que existe, y con independencia del grado de su realización en la persona real. Pues precisamente en el contacto íntimo con este valor consiste el amor personal sentido hacia el hombre. Precisamente el que ama no ve lo que está a la vista —para ello estará ciego en ocasiones—,

sino lo que se halla detrás, aunque no haya podido abrirse camino hasta la realidad. En este sentido el que ama es el único vidente.

Tender hacia el valor de la personalidad individual no es posible; de ello resultaría un consciente culto de la propia persona y es demasiado sabido que tal actitud se transforma fácilmente en una vana autoconciencia, llegando luego a una grosera equivocación sobre sí mismo. Pero sí existe una manera de orientar a la persona por la mirada amorosa de otro. Esta percibe el válor ideal de la personalidad como la del otro, y por ello mismo sin el peligro de adulterarla. No es necesario que ella haga consciente al amado este valor, sino que por medio de la fuerza de su amor lo conduce simplemente hacia él. En efecto, el amor personal tiene este poder enigmático de transformar su objeto en aquello que él ama.

No hay ninguna duda ni ha sido nunca discutido que en la interrelación existente entre el amar y el ser amado hay una prestación de sentido peculiar de la vida humana. Pero raras veces ha sido esclarecido en qué consiste. La prestación de sentido se hace comprensible en el *ethos* de la personalidad. Pues en él reside el valor complementario del valor ético propio del amor personal. Ya Platón supo que todo amor está dirigido hacia un valor que él mismo no posee. Pero en el amor personal este valor equivale a la esencia ideal de la personalidad. Y al conducir al hombre por su fuerza motriz hacia su ser, le hace alcanzar en lo mediato la autorealización de la personalidad.

(Traducción incluida en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía,* Mendoza, 1949, tomo I, págs. 308-315. El texto original en alemán se halla en *ibid,* págs. 300-308 y fue reproducido más tarde en *Kleinere Schriften,* Berlín, tomo I, págs. 311-318).

3. [El objeto estético]

¿En qué se diferencia propiamente el objeto estético de los objetos teoréticos y prácticos de toda

especie? Como característica sobresaliente podemos afirmar que se descompone en un primer término *(Vordergrund)* que está realmente dado, y un fondo *(Hintergrund)* que es irreal y que tampoco se realiza, sino que es sólo un fondo que hace aparición. Esta articulación, esta doble estratificación del objeto estético, puede señalarse en todas las artes hasta en el último detalle. Consideremos un ejemplo de la escultura. El escultor que quiere representar una figura corriendo o danzando, no puede dar vida al material o no puede imprimir directamente el movimiento al material mismo. Y, sin embargo, a través del material estático, cuando ha sido modelado por un maestro, es perceptible algo distinto —precisamente, el movimiento, el danzar, avanzar, etcétera. Esto quiere decir, pues, que la intuición estética es capaz de penetrar más allá de la primera capa, más allá de lo real, y apresar una segunda capa, irreal. En la estatua de un discóbolo sólo es real la piedra con la forma recibida. Pero en el fondo de esta capa real se ve el movimiento; más aun, toda la vitalidad de la figura, el juego de los músculos y quizá hasta lo psíquico, la interna tensión, la entrega al competir. Y por detrás del estrecho espacio del primer término en que se alza inconmovible la piedra, se atisba la anchura del estadio en que lanza su disco el atleta vivo.

En la pintura es [la estratificación] fácil de encontrar. El primer término son las manchas de color sobre el lienzo. Pero el arte del pintor hace que por detrás de ese estrato anterior sea visible una espacialidad del todo distinta de aquella en que se encuentra realmente el cuadro, por ejemplo, un paisaje.

Existe, así podemos decir con entera generalidad de todas las obras de arte, una dependencia entre el primer término y el fondo. Este último aparece sólo en el primero, que se configura artísticamente de una manera peculiar. Para la aprehensión y el goce de lo estético, la percepción del primer término, por ejemplo, en la pintura, la aprehensión de la superficie con las manchas de color, es una condi-

ción previa indispensable. Asombroso es aquí todo lo que el artista puede hacer aparecer detrás del primer término. No sólo puede presentar seres vivos en su plena vitalidad, sino que puede dar también forma a lo psíquico de sus figuras humanas y hasta a los más altos contenidos del espíritu. La relación de dependencia entre lo del primer término y lo del fondo en que está fundada la grandiosa posibilidad de configuración del artista, revela a una consideración más exacta no ser *sui generis* —y esto hace más comprensible la maravillosa capacidad de configuración, propia del artista. Encontramos esta relación de dependencia en medio de la vida como una obviedad. El carácter del ser humano sólo puede hacer su aparición en lo exterior. Algunos signos externos nos delatan el interior. Las más de las veces es en esta relación incluso de tal suerte que retenemos más fácil y más largamente el interior visto a través de lo exterior que este último precisamente porque aquél es lo propiamente interesante.

Pero en esta bipartición aún no se ha apresado la manera de ser de la obra de arte. No hay sólo una capa que resulte visible o audible por detrás de semejante primer término, sino que son varias. El fondo mismo tiene profundidad. Consideremos de cerca, por ejemplo, todo lo que converge por detrás del primer término de un cuadro, digamos, de un retrato. En una primera capa sólo se presenta un lado puramente superficial o lo que tiene de cosa la persona pintada; pero aparece tridimensional frente a la bidimensionalidad del mero primer término. Lo próximo que resalta es la vida. Pero tampoco ésta es lo último. En ella aparece de nuevo un ser psíquico, un interior humano, que no puede pintarse y que, sin embargo, aparece tal como nos enfrenta en la vida: a través de los rasgos del rostro, de la figura entera, de la actitud y de toda la manera de presentarse. Incluso puede mostrarse además algo del destino humano que se ha grabado en los rasgos del rostro y que Rembrandt, por ejemplo, ha sabido expresar tan profundamente en sus

retratos. Pero tampoco este signo del destino, que en el cuadro se eleva a la idealidad que aparece, necesita aun ser lo último de todo. Por encima de él puede elevarse todavía algo humano en general, que nos afecta y sobrecoge a cada uno de nosotros.

EP, edición alemana, págs. 189 a 200; págs. 189 a 200 de la edición española, en trad. de José Gaos.

1. El demiurgo en el hombre

La ética no enseña directamente lo que debe suceder aquí y ahora en una situación objetiva dada, sino que enseña de manera general cómo está configurado aquello que, en suma, debe suceder. Quizá lo que debe ocurrir en general sea mucho y múltiple; pero no es posible que en cada situación objetiva ocurra efectivamente lo que en general debe suceder. El instante, con sus exigencias propias, tiene cierta libertad de movimiento dentro de aquello que enseña la reflexión ética. La ética proporciona un fundamento general, desde el que se ve lo actual objetivamente, como a vuelo de pájaro. Tanto las incumbencias del individuo como las de la época tienen ante ella un carácter particular. Frente a ambas guarda la misma distancia; para ambas ella significa la elevación por encima del caso concreto, la liberación de la influencia externa, de la sugestión, de la sofisticación, del fanatismo. En esto la ética procede no de otra manera que toda filosofía: no enseña juicios hechos, sino justamente a "juzgar".

En este sentido toma ella la cuestión de "qué debemos hacer". No determina, y tampoco describe ni define el "qué" propiamente dicho del deber; pero sí provee los criterios con los cuales el deber puede conocerse. Esta es la causa intrínseca de por qué ella se encuentra por encima de toda disputa entre corrientes, intereses y partidos de carácter particular. Sus perspectivas se comportan, respecto de las de la cotidianidad privada y pública, como lo hacen las de la astronomía respecto de la visión terrestre de las cosas. Sin embargo, los puntos de vista de aquellas corrientes particulares tienen su justificación solamente en ella. La distancia no es separación ni desprendimiento; no es una pérdida del caso, sino precisamente sólo perspectiva, vista panorámica, vista de conjunto, y —en lo ideal— la tendencia a la unidad, la totalidad, la integridad.

El carácter de la "filosofía práctica" pierde aquí todo lo que pudiera tener de importuno. No se inmiscuye en los conflictos de la vida, ni da preceptos referentes a ellos; no es un código de mandamientos y prohibiciones, como ocurre con el derecho. Se dirige justamente a lo que hay de creador en el hombre, desafiándolo a que perciba o, por así decir, a que adivine, en cada nuevo caso, lo que debe ocurrir aquí y ahora. La ética filosófica no es casuística, y jamás le es lícito convertirse en algo semejante: con ello mataría en el hombre justamente aquello que debiera despertar y educar: lo creador, lo espontáneo, el íntimo contacto viviente del hombre con lo que debe ser, con lo valioso en sí. Esto no es una renuncia al alto cometido de lo "práctico". Sólo puede ser práctica, precisamente, en la medida en que educa, cuida y hace madurar lo práctico en el hombre —es decir, lo que en él es activo y espiritualmente prolífico. Su meta no es la tutela ni la fijación del hombre en un esquema, sino la elevación del hombre a la condición de un ser emancipado de toda tutela y plenamente responsable. El hombre se vuelve verdaderamente hombre cuando alcanza esta emancipación; pero únicamente la reflexión ética puede emanciparlo.

En ese sentido la ética es filosofía práctica. No es una configuración de la vida humana por encima del alcance del hombre, sino el estímulo para que él mismo configure libremente su propia vida. Es su saber acerca del bien y del mal, saber que lo equipara a la divinidad; es su fuerza y su competencia para intervenir en el acontecer del mundo, para cooperar en el taller de la realidad. Es su educación para que cumpla su propia misión en el mundo, la exigencia de que sea un colaborador en la tarea configurativa del demiurgo, en la creación del mundo.

Esa creación, en efecto, no estará completa mientras el hombre no cumpla en ella su vocación creadora. Pero él vacila en cumplirla, pues no está preparado, no se encuentra a la altura de su propia naturaleza humana. Tiene que cumplirla primero en sí mismo. La creación que le incumbe en el mundo

se resuelve en su autocreación, en el cumplimiento de su *ethos*.

Ahora bien, en el *ethos* del hombre hay dos aspectos: lo caótico y lo demiúrgico. En lo caótico residen sus posibilidades, pero también sus peligros; en lo demiúrgico está su misión. Cumplirla equivale a ser hombre.

Al demiurgo en el hombre se dirige la ética. Aquí se halla el pensamiento humano en la búsqueda y la exploración del sentido de la vida. De esta manera, precisamente, es práctico. Es así como el pensamiento, por su parte, configura la vida. La ética no es la filosofía primera y fundamental; su saber no es el saber primero ni el más seguro; pero ella es algo primero de la filosofía en otro sentido: es su ambición primera y la más íntima, constituye lo que le compete con suprema responsabilidad, es su μέγιστον μάθημα. Su *pathos* es involuntario y está condicionado del modo más profundo. Es el suyo un ámbito eternamente esotérico —comparado con el del entendimiento y de los conceptos acuñados—, un *adyton* natural de la sabiduría, en el cual hasta el más sabio detiene con reverencia su paso. Y, sin embargo, es lo más próximo y palpable, lo que está dado y es común a todos. Es el interés filosófico primero y más actual en el hombre; sólo a partir de este interés se separan históricamente lo mitológico y lo filosófico. Es el origen y el móvil más recóndito del pensar filosófico, e incluso quizá de toda reflexión humana en general. Y es, por otra parte, la meta última y la perspectiva más amplia de ese pensar y esa reflexión. Y el hecho de que viva en lo futuro, dirigiendo siempre la mirada a lo lejano e irreal, e incluso viendo lo presente bajo el aspecto de lo porvenir, se debe justamente a que vive en lo supratemporal.

E, Einleitung, 2. - Trad. R. Maliandi.

2. Contradicciones teleológicas y conflictos axiológicos

Un hombre puede verse simultáneamente frente a cometidos diversos que le impone su propia concien-

cia del valor. Y éstos pueden estar en pugna entre sí. Por detrás de la pluralidad de las series de fines que mutuamente se oponen, se encuentra entonces la pluralidad de las direcciones del deber ser, y, en definitiva, el pluralismo de los valores. Si hubiera un único valor supremo, aprehensible en su contenido, y del cual se derivaran todos los demás, no podría surgir, en verdad, un conflicto semejante —o, a lo sumo, lo haría por la imperfección de la conciencia del valor. La síntesis de los valores estaría dada en la unidad de los valores. Pero el reino de los valores no está —por lo menos en la medida en que lo conocemos— hecho de tal manera. Es inútil afirmar o postular la unidad de lo moralmente "bueno" por encima de la multiplicidad axiológica; pues, en lo que respecta al contenido, nunca está dada esa unidad, sino que siempre se dan solamente materias distintas y específicas de valor. Aquí radica el resquebrajamiento que, en el hombre, tienen el proponerse fines y el tratar de lograrlos. Su fundamento es, precisamente, la presencia de los conflictos axiológicos en la misma pura multiplicidad que es idealmente en sí.

La concepción de la vieja ética pretendía que el conflicto moral no es nada más que el antagonismo entre los "resortes" morales y antimorales (o también simplemente extramorales) del hombre, por ejemplo entre "deber" e "inclinación". La responsabilidad de los resortes antimorales se hacía recaer entonces en la "esencia natural" del hombre, o incluso en una innata "propensión al mal". La Antigüedad divisó su causa principalmente en los "afectos"; la ética cristiana, principalmente en una especie de resistencia pasiva: la "debilidad de la carne". En todos estos modos de ver hay algo que está visto correctamente. Hay el conflicto entre instinto natural y conciencia del valor; y tal conflicto constituye efectivamente una parte de los problemas morales concretos. Pero no los agota.

Hay, junto a esto o además de esto— un conflicto de otra clase: el conflicto de los valores entre ellos mismos. Por cierto que, en la multiplicidad de los valores, no todos se enfrentan exclusivamen-

te; la pluralidad se concilia seguramente en una cierta armonía —aunque no en una unidad axiológica—; pero hay entre ellos también algunos que se oponen, que se excluyen por sus contenidos en el caso concreto, y que, sin embargo, pueden tener juntos en uno y el mismo caso un deber ser actual. Aquí surge un conflicto de otra clase, evidentemente superior; un conflicto no entre lo moral y lo antimoral, sino un conflicto intramoral. La alternativa no es aquí la que hay entre el pecado y el recto obrar, sino entre pecado y pecado. En ambos casos se lesiona un valor y, a su vez, también en ambos se cumple un valor. Quien se encuentra en un conflicto así —y la vida coloca al hombre a cada paso ante tales conflictos—, no puede salir de él sin culpa.

Sólo el desarrollo de la tabla de valores permite ver este fenómeno altamente peculiar. Pero para el problema de la teleología esto significa una nueva limitación. La teleología del hombre —única que conocemos con seguridad— no está sólo limitada por las barreras de su providencia y su predeterminación; no lo está sólo por su inserción en la gran corriente causal del acontecer cósmico, ni tampoco meramente por el antagonismo de las series de fines en la comunidad vital de las personas; más allá de todo eso, está limitada también por el antagonismo de los puntos de vista dominantes, que sólo los fines pueden determinar, o sea, de los valores.

Todas las restantes limitaciones son externas y, a lo menos, pueden por principio volver a superarse. Son, en efecto, relativas a un extrínseco existir en conjunto, cuya constelación varía constantemente. Aquí, por el contrario, se levanta un límite íntimo y esencial de la actividad dirigida a un fin, límite que reside en el reino de las materias finalistas posibles. Ninguna teleología —ni la del hombre, ni ninguna otra, en caso de que la hubiera— puede sobrepasar este límite, que existe no sólo para la actividad finalista entendida como serie real, sino ya incluso para el proponerse fines. Más aún, es un límite que, más allá de todo el reino de la posición de fines, existe para toda conciencia del valor,

para el juicio de valor e incluso para el contenido moral de valor. Constituye un problema metafísico fundamental del reino del valor. La responsabilidad y la imputación, la conciencia moral y la conciencia de culpa, la aprobación y la desaprobación encuentran en él una traba que recarga y complica enormemente su problema, esto es, el problema moral central. También al más audaz concepto metafísico de la libertad le está puesto aquí el límite. Estos conflictos, en efecto, no son creados por el hombre, quien tampoco puede anularlos. La libertad y el poder humanos se extienden sólo a lo real. Pero las relaciones de valores no radican en lo real, sino en el ser-en-sí ideal; no son de naturaleza ontológica, sino axiológica. Los conflictos de valores son un antagonismo de la determinación axiológica como tal. Ellos pondrían también un límite a la armonía propia de una divinamente perfecta providencia y predeterminación dominadora del mundo.

E, cap. 22, c. - Trad. R. Maliandi.

Bibliografía

Obras de Nicolai Hartmann

1. *Platons Logik des Seins* (Giessen, Töpelmann, 1909).
2. *Philosophische Grundfragen der Biologie* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1912; incl. post. en *Kleinere Schriften*, III).
3. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1ª ed. 1921; 4ª ed. Berlín, W. de Gruyter & Co., 1949; ed. castellana: *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*, trad. de J. Rovira Armengol, 2 tomos, Buenos Aires, ed. Losada, 1957).
4. *Die Philosophie des Deutschen Idealismus* (Berlín-Leipzig, W. de Gruyter & Co., Bd. I: *Fichte, Schelling und die Romantik*, 1923, Bd. II: *Hegel*, 1929; ed. castellana: *La filosofía del idealismo alemán*, Buenos Aires, Sudamericana; tomo I: *Fichte, Schelling y los románticos*, trad. de H. Zucchi, 1960; tomo II: *Hegel*, trad. de E. Estiú, 1960).
5. *Ethik* (1ª ed. 1926; 4ª ed.: Berlín, W. de Gruyter & Co., 1962; hay ed. inglesa: *Ethics*, transl. by Stanton Coit, London, Allen and Unwin, 1932; también New York, Macmillan, 3 vols.).
6. *Zum Problem der Realitätsgegebenheit* (Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft, Heft 32; Berlín, Pan-Verlagsgesellschaft, 1931).
7. *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften* (1ª ed. 1933; 3ª ed.: Berlín, W. de Gruyter, 1962).
8. *Zur Grundlegung der Ontologie* (1ª ed. 1933; 3ª ed.. Meisenheim am Glan, Westkulturverlag, 1948, también Berlín, W. de Gruyter, 1949; ed. castellana: *Ontología.* I: *Fundamentos;* trad. J. Gaos, México, F.C.E., 1954).
9. *Der Philosophische Gedanke und seine Geschichte* (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil. Hist. Klasse Nr. 5, Jahrgang 1936; incl. post. en *Kleinere Schriften*, II; ed. castellana: *El pensamiento filosófico y su historia*, trad. Aníbal del Campo, Montevideo, C. García & Cía., 1944).

10. *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1ª ed. 1938; 2ª ed.: Meisenheim am Glan, Westkulturverlag, 1949; también Berlín, W. de Gruyter & Co., 1949; ed. castellana: *Ontología.* II: *Posibilidad y efectividad,* trad. de J. Gaos, México, F.C.E., 1956).
11. *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre* (1ª ed. 1940; 2ª ed.: Meisenheim am Glan, Westkulturverlag, 1949; también Berlín, W. de Gruyter & Co., 1950; ed. castellana: *Ontología.* III: *La fábrica del mundo real. Teoría general de las categorías,* trad. de J. Gaos, México, F.C.E., 1959).
12. *Neue Wege der Ontologie* (1ª ed. 1942; 3ª ed.: Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1949; ed. castellana: *La nueva ontología,* trad. e introd. de Emilio Estiú, Buenos Aires, Sudamericana, 1954).
13. *Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre* (Berlín, W. de Gruyter, 1950; ed. castellana: *Ontología,* IV y V: *Filosofía de la naturaleza. Teoría especial de las categorías* (trad. de J. Gaos, México, F.C.E., 1960-1964).
14. *Teleologisches Denken* (Berlín, W. de Gruyter & Co., 1951; ed. castellana: *El pensar teleológico* trad. de J. Gaos, en vol. V de la *Ontología,* México, F.C.E., 1964).
15. *Ästhetik* (Berlín, W. de Gruyter & Co., 1953).
16. *Philosophische Gespräche* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955).
17. *Einführung in die Philosophie* (resumen —a cargo de un discípulo— revisado y autorizado por N. Hartmann, de sus clases dictadas en Gottinga durante el semestre del verano de 1949; 1ª ed. 1949; 4ª ed. Hannover, L. Hanckel Verlag, 1956; 1955-1958).
    ed. castellana: *Introducción a la filosofía,* trad. de J. Gaos, México, Centro de Estudios Filosóficos, Univ. Nac. Autónoma de México, 1961).

Casi todos los artículos, comunicaciones, reseñas y otros tipos de trabajos de N. Hartmann han sido recogidos en los tres tomos de:

18. *Kleinere Schriften* (Berlín, W. de Gruyter & Co.,
    I. *Abhandlungen zur systematischen Philosophie* (1955).
    II. *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte* (1957).
    III. *Vom Neukantianismus zur Ontologie* (1958).

Sobre Hartmann

Alarco, Luis F.: *Hartmann y la idea de la metafísica* (Lima, Sociedad Peruana de Filosofía, 1943).

Ashby, Warren: "Teleology and Deontology in Ethics" (en *The Journal of Philosophy,* 47, 1950, págs. 765-773).

Ballauf, Theodor: "Nicolai Hartmanns Philosophie der Natur. Zu ihren Voraussetzungen und Grenzen" (en *Philosophia naturalis,* Meisenheim am Glan, 2; 1952-1953, Heft 1, págs. 34 y ss.).

Barone, Francesco: *L'Ontologia di N. Hartmann* (Torino, Istituto della Facoltá di Lettere, 1948).

Barone, Francesco: "Assiologia e ontologia, etica ed estetica nel pensiero di N. Hartmann, (en *Atti della Accademia delle Scienze di Torino,* II. Classe de Scienze Morali, Storiche e Filologiche, 88; 1953-1954, págs. 217-234).

Barone, Francesco: *La finalitá come categoria metafisica nel pensiero di N. Hartmann* (en Atti della Accademia della Scienze di Torino, II. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, 86, 1951-1952, págs. 147-171).

Barth, Timotheus: *Realantinomien in N. Hartmann Zeitkategorie und ihre Gründe* (en Actes du XIe. Congrès International de Philosophie XIII, Bruxelles, 1953; págs. 216-222).

Baumann, Willibald: *Das Problem der Finalität im Organischen bei Nicolai Hartmann* (Meisenheim am Glan, Westkulturverlag, 1965).

Beck, Heinrich: *Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätenlehre im Ausgang von Nicolai Hartmann* (Pullacher phil. Forschungen, V; Pullach bei München, 1961).

Becker, Oskar: *Das formale System der ontologischen Modalitäten* (en Blätter für Deutsche Philosophie, 16; Berlín, 1934; págs. 387-422).

Blumenfeld, Walter: *Die Grundlagen der Ethik Nicolai Hartmanns* (en Kantstudien, 53, 1961-1962; páginas 3-28).

Blystone, Jasper J.: *Die Determinationsformen in der Wertrealisation bei Nicolai Hartmann* (Tesis doct., Mainz, 1964).

Bredow, Gerda von: *Sittlicher Wert und Realwelt. Studie zur Problematik des Wertreichs* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1947).

Breton, Stanislaus: *L'être spirituel: Recherches sur la philosophie de Nicolai Hartmann* (París, 1962).

Breton, Stanislaus: *Le problème de la liberté dans l'ethique de Nicolai Hartmann* (en Revue Thomiste, París, 49, 1949, págs. 310-335).

Cohn Jonas: *Zu Nicolai Hartmanns Ethik. Versuch Kritischer Mitarbeit* (en Logos, 16, 1927; págs. 211-240).

Collins, James: *The Neo-Scholastic Critique of Nicolai Hartmann* (en Philos. and Phenom. Research, 6; 1945-1946; págs. 109-132).

Coster, Sylvain de: *Note etablissant une comparation entre la valeur selon M. E. Dupréel et selon M. N. Hartmann* (en Theoria, 6, 1940; págs 158-163).

Del Campo, Aníbal: *La gnoseología de Hartmann y "El pensamiento filosófico y su historia"* y *El método crítico* (dos artículos incluidos en la trad. castellana de *"El pensamiento filosófico y su historia"*, Cfr. Nro. 9 de la lista de obras de N. Hartmann).

Delgado, Honorio: *Nicolai Hartmann y el reino del espíritu* (Lima, 1956).

Endres, Josef: *Der Schichtengedanke bei N. Hartmann* (en: Divus Thomas, Fribourg; 25, 1947; págs. 84-96).

Endres, Josef: *Zur Teleologieauffassung N. Hartmanns* (en Philosophisches Jahrbuch; 55, 1942; págs. 187-201).

Estiú, Emilio: *El pensamiento de una* philosophia prima *en Nicolai Hartmann* (en Filosofía y Letras, Nro. 9; México, 1943).

Estiú, Emilio: *Introducción a la ontología de Nicolai Hartmann* (introd. a la trad. castellana de "La nueva ontología"; cfr. Nro. 12 de la lista de obras de N. Hartmann. Reprod. en E. Estiú: *De la vida a la existencia en la filosofía contemporánea,* Univ. Nac. de La Plata, 1964; págs. 89-128).

Feuerstein, Reinhard: *Die Modallehre Nicolai Hartmanns* (Tesis doct., Köln, 1957).

Feyerabend, Paul: *Professor Hartmanns Naturphilosophie* (en Ratio; Frankfurt a. M.; 1, 1963; págs. 81-94).

García Bacca, Juan D.: *Hartmann o los límites de la racionalidad* (Univ. Nacional de Colombia, Bogotá, 1946; Nro. 6, págs. 33-80).

García Bacca, Juan D.: *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas* (2 tomos, Publicaciones del Ministerio de Educación Nacional de Venezuela, Caracas, 1947; cfr. tomo I).

García Maynez, Eduardo: *Objeto de conocimiento y objeto estético, según N. Hartmann* (en Cuadernos Americanos, 14; México, 1944, págs. 103 y ss.).

Guggenberger, Alois: *Der Menschengeist und das Sein. Eine Begegnung mit Nicolai Hartmann* (Krailing von München, 1942).

Gupta, Kalyan Chandra: *Nicolai Hartmann on Values* (en Philosophical Quarterly, Madras; 25, 1952; páginas 13-19).

Hartmann, Max: *Das Mechanismus - Vitalismus - Problem vom Standpunkt der Kritischen Ontologie Nicolai Hartmanns* (en Zeitschrift für Philosophische Forschung, 3; 1948; págs. 36-70).

Heimsoeth, Heinz: *Nachruf auf Nicolai Hartmann* (en Felsefe Arkivi, Istanbul, III, 9; 1952; páginas 12-25).

Heimsoeth, Heinz; Heiss, Robert, y otros: *Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk* (escrito de homenaje a N. Hartmann. Contiene 15 artículos y una amplia bibliografía acerca de la personalidad y la obra de N. Hartmann. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1952).

Heiss, Robert: *Zur Einführung in Nicolai Hartmanns Philosophie* (en Philosophie und Schule, 3, 1930; págs. 78-84).

Hennemann, Gerhard: *Welt und Mensch in der Sicht Nicolai Hartmann* (en Zeitschrift für Philosophische Forschung, 4, 1950; págs. 269-278).

Hennemann, Gerhard: *Das Welt —und Menschenbild Nicolai Hartmanns* (en Zeitschrift für Religions— und Geistesgeschichte, Heidelberg, 5, 1953; páginas 38-53).

Herrigel, Hermann: *Was heisst Ontologie bei Nicolai Hartmanns* (en Kantstudien, 51, 1959-1960; págs. 34-66).

Herrigel, Hermann: *Was Heisst Ontologie bei Nicolai Hartmann?* (en Zeitschrift für philos. Forschung, 17, 1963; págs. 111-116).

Hessen, Johannes: *"Antinomien" zwischen Ethik und Religion. Zu Rud. Ottos Gespräch mit Nicolai Hartmann* (en Phil. Jahrbuch, 54; 1941; págs. 453-461).

Hossfeld, Paul: *Nicolai Hartmann Stellung zur Religion* (en Scholastik, 32; 1957; págs. 67-72).

Hossfeld, Paul: *Die Voraussetzungen zu Nicolai Hartmanns Begriff der Realmöglichkeit* (en Philos. Jahrbuch, 67, 1958-1959; págs. 205-221).

Hübler, Meta: *Werthöhe und Wertstärke in der Ethik von Nicolai Hartmann* (en Philosophische Studien, Heft 1-2; Berlín, W. de Gruyter & Co., 1950; págs. 117-125).
Hülsmann, Heinz: *Die Methode in der Philosophie Nicolai Hartmanns* (Düsseldorf, L, Schwann, 1959).
James, Sister Helen: *Nicolai Hartmann's Study of Human Personality* (en New Scholasticism, Washington, 34, 1960; págs. 204-223).
Kanthack, Katharina: *Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie* (Berlín, W. de Gruyter & Co., 1962).
Knittermeyer, H.: *Zur Metaphyssik der Erkenntnis. Zu Nicolai Hartmanns "Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis"* (en Kantstudien, 30, 1925; págs. 495-514).
Kropp, Gerhard: *Naturphilosophie als Kategorialanalyse. Zum Gedenken an Nicolai Hartmann* (Philos. Literaturanzeiger, 3, 1951).
Kuhn, Helmut: *Nicolai Hartmann's Ontology* (en The Philosophical Quarterly, 1, 1950-1951; págs. 289-318).
Landmann, Michael: *Nicolai Hartmann and Phenomenology* (en Philosophy and Phenomenological Research, Buffalo, N. Y., 3, 1942-1943; págs. 393-423).
Landmann, Michael: *Das phänomenologische Moment bei Nicolai Hartmann* (en Erkenntnis und Erlebnis. Phänomenologische Studien; Berlín, W. de Gruyter & Co., 1952; págs. 39-85).
Ledesma Ramos, R.: *Esquemas de Nicolai Hartmann* (en Revista de Occidente, 89, Madrid, 1930).
Leisegang, Hans: *Nicolai Hartmann zum Gedächtnis* (en Zeitschrift für Philos. Forschung, 5, 1950-1951; págs. 276-280).
Lotz, Johannes Baptist: *Nicolai Hartmann und sein Werk* (en Stimmen der Zeit, Freiburg i. Br., 1947; 1950-1951; págs. 222-223).
Maliandi, Ricardo: *Wertobjektivität und Realitätserfahrung. Mit Besonderer Berücksichtigung der Philosophie Nicolai Hartmanns* (Bonn, Bouvier u. Co. Verlag, 1966).
Maliandi, Ricardo: *La negación de la* meditatio mortis *en la filosofía de Nicolai Hartmann* (en Revista de Filosofía Nro. 16, Instituto de Filosofía, Univ. Nac. de La Plata, 1966; págs. 7-34).
Martin, Gottfried: *Aufbau der Ontologie. Zu Nicolai Hartmanns neuem Werk* (en Blätter für deutsche Philosophie; Berlín, 15, 1941-1942, págs. 307-324).

Martinetti, P.: *La filosofia morale di Nicolai Hartmann* (Rivista di Filosofia, 26, Milano, 1935).
Mayer, Emmanuel: *Die Objektivität der Werterkenntnis bei Nicolai Hartmann* (Meisenheim am Glan, Westkulturverlag, 1952).
Mayer, Emmanuel: *Die organische Zweckmässigkeit im Blickfeld der Teleologie bei Nicolai Hartmann* (en Wissenschaft und Weisheit, Düsseldorf, 21, 1958; págs. 30-50 y 117-133).
Mayer, Emmanuel: *Die Selbsttätigkeit des Organischen bei Nicolai Hartmann* (en Wissenschaft und Weisheit, Düsseldorf, 22, 1959, págs. 204-214).
Meyer, Gerbert: *Modalanalyse und Determinationsproblem: zur Kritik Nicolai Hartmanns an der Aristotelischen "Physis"* (Meisenheim am Glan, Westkulturverlag, 1962).
Millan Puelles, Antonio: *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann* (Cons. Superior de Investigaciones Científicas; Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1947).
Mohanty, Jitendra Nath: *Nicolai Hartmann and Alfred North Whitehead.* (A Study in Recent Platonism. Forword by Professor Hermann Wein, Calcuta, 1957).
Mohanty, Jitendra Nath: *Remarks on Nicolai Hartmann's Modal Doctrine* (en Kantstudien, 54, 1963; págs. 181-187).
Molitor, Arnulf: *Bemerkungen zum Realismusproblem bei Nicolai Hartmann* (en Zeitschrift für Phil. Forschung, 15, 1961; págs. 591-611).
Morra, Gianfranco: *Ontologia e Fenomenologia del valore in N. Hartmann.* (en Ethica, Rassegna di Filosofia Morale, III, 2, 1964; págs. 139-156).
Oakeley, Hilda Diana: *Professor Nicolai Hartmann's Concept of Objective Spirit* (en Mind, London, 44, 1935; págs. 39-57).
Otto, Rudolf: *Freiheit und Notwendigkeit. Ein Gespräch mit Nicolai Hartmann über Autonomie und Theonomie der Werte* (Tübingen, Mohr, 1940).
Paci, Enzo: *Hartmann e la tradizione metafisica* (en Aut Aut, Milano, 42, 1957; págs. 486-491).
Pordan, Ladislas: *Nicolai Hartmann, 1882-1950* (en Revue Univ. Ottawa, 23, 1953; págs. 36-56).
Pérez Ballester, J.: *La problemática de la filosofía de la historia, según Nicolai Hartmann* (Revista de Filosofía, Madrid, 41, 1952).
Rodríguez Sánz, Hilario: *Motivos ontológicos en la filosofía de Nicolai Hartmann* (en "El Escorial", Madrid, 3, 1941; págs. 253-275).

Romero, Francisco: *Un filósofo de la problematicidad* (Cruz y Raya, Madrid, diciembre 1934. Reprod. en *Filosofía Contemporánea*, Buenos Aires, Losada, 1a. ed. 1941; 2a. ed. 1944; 3a. ed. 1953; págs. 9-24).

Salmerón, Fernando: *El ser ideal de la metafísica del conocimiento de N. Hartmann* (en Dianoia, Anuario de Filosofía, México, 11, 1965; págs. 79-104).

Samuel, Otto: *A Foundation of Ontology. A Critical Analysis of Nicolai Hartmann* (trad. Frank Gaynor, Nueva York, 1927).

Schlaretzki, W. E.: *Ethics and Metaphysics in Hartmann* (en Ethics, Chicago, 54, 1943; págs. 273-282).

Schmücker, Franz Georg: *Nicolai Hartmanns Erkenntnismetaphysik in Phänomenologischer Sicht* (en Zeitschrift für Philos. Forschung, 17, 1963; págs. 116-122).

Schuster, Johannes B.: *Die Antinomien zwischen Moral und Religion bei Nicolai Hartmann und die Idee der Gottesebenbildlichkeit* (en Scholastik, 14, 1939; págs. 240-244).

Seelbach, A.: *Nicolai Hartmanns Kantkritik* (Berlín-Charlottenburg, Pan-Bücherei, Gruppe Philosophie Nro. 15, 2, 1933).

Smith, John E.: *Hartmann's New Ontology* (en "Review of Metaphysics", New Haven, Conn., 7, 1954; págs. 583-601).

Stallmach, Josef: *Die Irrationalitätsthese Nicolai Hartmanns. Sinn, Gründe, Fraglichkeit* (en Scholastik, 32, 1957; págs. 481-497).

Tymieniecka, Anna-Teresa: *Essence et Existence. Etudes à propos de la phisolophie de Roman Ingarden et Nicolai Hartmann* (París, 1957).

Unger, H. P.: *Lo estético en la ontología de N. Hartmann* (Sustancia, Nro. 13, Tucumán).

Vancourt, R.: *Nicolai Hartmann et la renouveau métaphysique* (en Revue Thomiste, París, 54, 1954; págs. 584-607; y 55, 1955, págs. 138-158).

Vanni - Rovighi, Sofía: *L'Ontologia di Nicolai Hartmann* (en Rivista di Filosofia Neoscolastica, 31, 1939; págs. 174-192).

Vidal, Guy: *Connaissance a priori et connaissance a posteriori selon Nicolai Hartmann* (en Revue Philosophique de Louvain, 58, 1960; págs. 394-429).

Vossenberg, Ewald Th. van der: *Die letzten Gründe der Inneweltlichkeit in Nicolai Hartmanns Philosophie* (Analecta Gregoriana; Roma, 1953).

Vuillemin, Jules: *La dialectique négative dans la*

connaissence et l'existence. Note sur l'epistémologie et la métaphysique de Nicolai Hartmann et de Jean-Paul Sartre. (En Dialectica, Neuchâtel, 4, 1950; páginas 21-42).

Wagner, Hans: *Apriorität und Idealität. Vom Ontologischen Moment in der apriorischen Erkenntnis* (en Philos. Jahrbuch, 57, 1947; págs. 292-361 y 431-496).

Wahl, Jean: *La structure du monde réel d'après Nicolai Hartmann* (Les Cours de Sorbonne, París, 1953).

Wahl, Jean: *La théorie des categories fondamentales dans Nicolai Hartmann* (Les Cours de Sorbonne, París, 1954).

Walker, Merle G.: *Perry and Hartmann: Antithetical or Complementary?* (en The International Journal of Ethics, Chicago, 49, 1938-1939; págs. 37-61).

Wein, Hermann: *Gedanken zur Wiedererweckung einer philosophischen Seinswissenschaft durch Nicolai Hartmann* (en Geistige Arbeit, Berlín, 9, Nro. 5, págs. 5-6).

Wein, Hermann: *Der Streit um Ordnung und Einheit der Realwelt. Für und wider Nicolai Hartmann* (en Philosophia Naturalis, Meisenheim am Glan, 5, 1958-1959; págs. 174-220).

Wein, Hermann: *Untersuchungen über das Problembewusstsein* (Beiheft 33 für die Mitglieder der Internat. Vereinigung für Rechts-und Sozialphilosophie, Berlín, 1937).

Wein, Hermann: *Die zwei Formen der Erkenntniskritik* (en Blätter für Deutsche Philos., 14, 1940; págs. 34-54).

Weinhandl, F.: *Zum Problem der Realtranszendenz in der Modernen Ontologie* (en Philos. Anzeiger I, 2, 1926; págs. 267-298).

Wenzl, Aloys: *Nicolai Hartmann* (en Philosophisches Jahrbuch, 61, 1951; págs. 259-260).

Wittmann, Michael: *Zu Nicolai Hartmanns Lehre von der Willensfreiheit* (en Philos. Jahrbuch, 55, 1942, 1; págs. 119-138).

Indice

Estudio preliminar 5

I. Perfil del filósofo, 5; II. El problema del conocimiento, 8; III. El problema ontológico, 13; IV. El problema del ser espiritual, 25; V. El problema ético, 28.

Los textos 35

El problema del conocimiento 37

1. El método, 37; 2. Caracterización general de la investigación gnoseológica, 40; 3. Las aporías del conocimiento, 45.

El problema ontológico 55

1. La cuestión ontológica fundamental, 55; 2. Los momentos del ser, 57; 3. Los "modos" del ser, 61; 4. Las "maneras" del ser, 65; 5. La "Teoría general de las categorías", 72; 6. La "Teoría especial de las categorías", 79.

El problema del ser espiritual 85

1. Las tres formas fundamentales del ser espiritual, 85; 2. El *ethos* de la personalidad, 87; 3. El objeto estético, 97.

El problema ético 101

1. El demiurgo en el hombre, 101; 2. Contradicciones teleológicas y conflictos axiológicos, 103.

Bibliografía 107

Obras de Nicolai Hartmann, 107; Sobre Hartmann, 109.

Este libro se terminó de imprimir en los Talleres Gráficos GARAMOND S. C. A., Cabrera 3856, Bs. As., en noviembre de 1967

ENCICLOPEDIA DEL PENSAMIENTO ESPECIAL

Obras de Próxima Publicación

Arquímedes	Juan Jorge Schaffer
Popper	J. J. González y Cobarrubias
Platón	Rodolfo M. Agoglia
Eysenck	Rubén Córsico
Sartre	Guillermina Garmendia
Freud	Juan Dalma
J. F. Turner	Hebe Clementi
Comenio	Gregorio Weinberg
J. B. Alberdi	Alfredo N. Galletti
Decroly	Alfredo Ghioldi
Lavoisier	Leticia Halperin Donghi
Mendel	Rodolfo V. Talice
Rickert	Emilio Estiú
Laplace	Luis A. Santaló
Ramón y Cajal	Washington Buño
Frege	Ignacio Angelelli
Cardano	Manuel Sadosky
Wittgenstein	Gregorio Klimovsky
Hegel	Adolfo P. Carpio
Aristóteles	Hernán Zucchi
Schopenhauer	Abraham Waismann
Le Corbusier	Gastón Breyer
Maquiavelo	Luis Arocena
Montesquieu	Alberto Ciria
Locke	Risieri Frondizi
Bentham	Genaro Carrió
Marx	Enrique Silberstein
Séneca	Angel J. Cappelletti
Copérnico	Alberto J. Coffa

Epes 16

Ricardo Maliandi 16

Hartmann